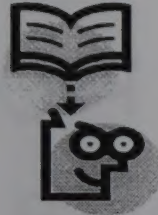
293



ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ
ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ





ಸಂಶೋಧಕರು:
ರಾಜೇಂದ್ರ ಬುರಡಿಕಟ್ಟಿ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು:
ಡಾ. ಜೆ. ಕೆ. ರಮೇಶ

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿ.
ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.



ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

"ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ರಾಜೇಂದ್ರ ಬುರಡಿಕಟ್ಟಿ ಇವರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಅವರ ಸ್ವಂತದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅವರು ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅವರು ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ಥಳ : ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ.
ದಿನಾಂಕ : 08-08-2008.

(ಡಾ. ಜೆ.ಕೆ. ರಮೇಶ)
(ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು)
ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
'ಚಕೋರ', 12ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ
ಸೊಪ್ಪುಗುಡ್ಡೆ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ
ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ– 577 432

ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ "ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಡಾ.ಜಿ.ಕೆ. ರಮೇಶ ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತಯಾರಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಸ್ವಂತದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅಥವಾ ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

ಸ್ಥಳ: ಸಾಲೇಕೊಪ್ಪ. (ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾ.)
ದಿನಾಂಕ: 08-08-2008.

(ರಾಜೇಂದ್ರ ಬುರಡಿಕಟ್ಟಿ)
ಸಂಶೋಧಕರು
ಪರ್ಣಕುಟಿ-ಸಾಲೇಕೊಪ್ಪ
ಸರು ಅಂಚೆ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾ.
ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ - 577 422

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ – 1

ಅಧ್ಯಾಯ – 2

ಅಧ್ಯಾಯ – 3

ಅಧ್ಯಾಯ – 4

ಅಧ್ಯಾಯ – 5

ಮುಂದಿನ ಪುಟಕ್ಕೆ . . . . .

ಅಧ್ಯಾಯ – 6

ಅಧ್ಯಾಯ – 7

0-0-0-0-0

ಅಧ್ಯಾಯ – 1

ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

1.1. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ:

ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದೇನಲ್ಲ. ಈ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಲದ ಆದಿಕವಿ ಪಂಪ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕಾಲದ ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ಜನ್ನ, ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ರಾಘವಾಂಕ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನೆಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ನಡುಗನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದರೂ ಅವು ಕೇವಲ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂಥವುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬರದೆ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂಥವುಗಳು ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಕಥೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಕಥೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಬೃಹತ್ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು.'

ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟದವರೆಗೆ ಅಂದರೆ, "ಪಂಪನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮುದ್ದಣನವರೆಗೆ ಚಾಚಿಕೊಂಡ ಈ ಕಥನಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಮಹತ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೂ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿತು."[1]

ಹೀಗೆ ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜೋಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನಿಂದ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುನರಾರಂಭವಾದ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬ ಅಂದಾಜಿದೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೇನು, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇದುವರೆಗೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ' ಎಂಬ ಆಶಯದಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಯೋಚಿಸಿದ್ದರೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಧಿ, ಅಧ್ಯಯನಶಿಸ್ತು ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬದಲು ಹತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆನಿಸುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

1.2. ಅಧ್ಯಯನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ:

ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು "ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ನಡೆಸಲಾಗಿದ್ದು ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದೆ.

1.3. ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿಶ್ಲೇಷಣೆ:

1.3.1. ಕಾವ್ಯ:

ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿನ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಸಮಾಸಪದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೊದಲು ಅದರೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುವ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಪದ್ಯ' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಬದಲು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಅಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವುದುಂಟು. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದೆಲ್ಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಿಲ್ಲೆಂದಲ್ಲ. 'ಪದ್ಯ' ಅಥವ 'ಗದ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗದ ಕೆಲವು ಕವನಗಳು ಈಚೆಗೆ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿವೆಯಾದರೂ ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಬಹುಪಾಲು ಕಾವ್ಯ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಹೀಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದಗಳಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು.

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ 'ಕಾವ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಪದ್ಯ' ಎರಡೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ರಚಿತವಾಗಬಹುದು. ಗದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ರಚಿತವಾಗಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಕಾವ್ಯ'ಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೇ ಹೊರತು 'ಗದ್ಯ' ಅಲ್ಲ."[2] ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸಂತೋಷ ಆನಂದಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂದೂ ವಿದ್ವಜ್ಜನರಿಗಾಗಿ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ 'ಪದ್ಯ', 'ಕಾವ್ಯ' ಪದಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಬೇರುಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಆಗ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಹುತೇಕ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ' ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ' ಜನರ ಬಳಿ ಗಮಕಿಗಳಿಂದ ವಾಚಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕ್ರಮೇಣ 'ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಪದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಎಂದರೆ ಈಗಿನ ನಾಟಕವನ್ನು ಹೋಲುವ ರಚನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಆಗ ಕಾವ್ಯವೆಂದೇ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಓದು ಬರಹ ಇಲ್ಲದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರ ಬಳಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಒಂದು ಗಮಕಿಗಳ ವಾಚನದಿಂದ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿನಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮೂಲಕ. ಹೀಗೆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ಶ್ರವ್ಯಕಾವ್ಯ' ಎಂದೂ ಹಾಗೇ ನೋಡಿ ಆನಂದಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದವರೆಗೂ ಬಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳೇ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ 'ಚಂಪೂ' ಕಾವ್ಯದ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕವಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿರಬಹುದು.[3] ತದನಂತರ ಬಂದ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದವರು ಪದ್ಯವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಮೇಲೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯ ಸುಲಲಿತತೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಮುದ್ದಣನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿ ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂದರೆ 'ಪದ್ಯ' ಎಂದು ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದು.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಡಿಮೆ ಆದರೂ ಇವೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಚರ್ಚಿತವಾಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೇವಲ 'ಪದ್ಯ' ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೇನು ಗೆರೆಹಾಕಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವು ಪದ್ಯವೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಗದ್ಯವೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಎರಡು ಸೇರಿದ ಚಂಪೂ ತರಹದ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು.

1.3.2. ಮಹಾಕಾವ್ಯ:

'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದರೆ ಏನು? ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಇತರೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ ಯಾವುದು? ಅದರ ಗಾತ್ರವೇ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮಹತ್ವವೇ ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಹೌದೆ, ಒಂದುವೇಳೆ ಮಹತ್ವ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವ? ಅಲ್ಲ ಗಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಗಾತ್ರದ ಗಾತ್ರ ಯಾವುದು? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಲು ಬಹುವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಗ್ರಂಥ ಸಮುದಾಯವನ್ನೆಲ್ಲ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಎರಡೇ ವಿಭಾಗಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಈ 'ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ದೃಶ್ಯ', 'ಶ್ರವ್ಯ' ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಮಾಣದ 'ಭಿನ್ನತೆ' ಇರದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದ್ದವೇ ಹೊರತು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಲು ಅಲ್ಲ. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳ್ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ತಾವು ಬಲ್ಲ ಇತರರ ರಚನೆಗಳನ್ನು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದುದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಐದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿವೆಯಲ್ಲ ಅವನ್ನಾದರೂ ಆ ಕವಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆದಂತಿಲ್ಲ."[4] ಇದರರ್ಥ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವೇ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆಗಿನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ದ ನಿರ್ವಚನ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದಂತೂ ನಿಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಪದದೊಳಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ

ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾದ ಹೊಸಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕೃತಿಗಳು ಸೇರಿದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಯರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮವರು ಸಿದ್ಧ ಉಡುಪಾಗಿ ತರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರ ಮತ್ತು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಭಾವಗೀತೆ, ಪ್ರಗಾತ, ಕಥನಕಾವ್ಯ, ನೀಳ್ಗವಿತೆ, ಗೀತರೂಪಕ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲವನ್ನು ಅದುವರೆಗೂ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ 'ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೊಂದು ಉಂಟಾಯಿತು. ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ದ ಪದಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು.

'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಸಮಾಸಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಹಾ' ಎಂಬ ಪದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಮಹತ್ವದ' ಮತ್ತು 'ದೊಡ್ಡ' ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮಹತ್ವದ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಧಾರಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಂಶವಾಗಿಯೂ, 'ದೊಡ್ಡ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಾದ ಎಂಬ ಭೌತಿಕ ಅಂಶವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವ 'ಮಹಾಕವಿ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. 'ಮಹಾಕವಿ' ಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಮಹಾ' ಎಂಬ ಪದ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಕವಿ ಎಂದರೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಅಂದರೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ದೊಡ್ಡವನಾದ ಕವಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾದೀತೆ? ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ 'ಮಹಾ' ಎಂಬ ಪದ 'ದೊಡ್ಡ' ಎಂಬ ಪದದ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬರಲಿ ಅಥವಾ 'ಮಹತ್ವವಾದ' ಎಂಬ ಪದದ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬರಲಿ ಅರ್ಥಮಾತ್ರ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದೇ. ಇದರಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಇರುವುದು ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೇ. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಈ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಪದಬಳಕೆಯಲ್ಲಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಇಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ಪದ. ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಬೆರೆತು ಗೊಂದಲವಾಗುವುದೂ ಇದೆ."[5]

'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಪದಕ್ಕೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾವ್ಯ', 'ಹದಿನೆಂಟು ಬಗೆಯ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂಬ ಪದ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗುವ ಪದ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಯಾವುವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' 'ಕನಿಷ್ಠ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಾವೇ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಕವಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ಇದು ವಿನಯವಿರಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಜಿಕೆಮಿಶ್ರಿತ ಹಿಂಜರಿಕೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ರಾಮಾಯಣ' 'ಮಹಾಭಾರತ'ಗಳಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಂಶ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಾವು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪದ 'epic' ಎಂಬುದು. ಅಲ್ಲಿ 'Heroic Poetry', 'Clasic', 'Great Poetry' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆಯಾದರೂ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ಕ್ಕೆ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು 'epic' ಪದವೇ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'a long poem about the actions of great men and women or about nation's history'[6] 'a long narrative poem in elevated language celebrating the adventures and achievements of a legendary or traditional hero'[7] ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳು ನೀಡುತ್ತವೆ.

'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಭಾರತೀಯ ಅಂತೆಯೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವುಬಾರಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಚಿತವಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣದಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರಕಾರ 'epic' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: "1) ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾದ ಒಂದು ಕಥನಕಾವ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. 2) ವೀರವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವೀರಭಾವ ಪ್ರಧಾನವಾದ, ವೀರಜೀವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ, ವೈಭವೋಪೇತವಾದ ಘಟನಾ ಪರಂಪರಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. 3) ಬಹುಸೇಳೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ಜನಾಂಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವಂಥದ್ದು. 4) ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಉದಾತ್ತ ಕಾವ್ಯ 5) ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಗಂಭೀರವಾದ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು."[8]

ಅದರಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ನೀಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರ ಪ್ರಕಾರ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸರ್ಗಗಳು ಕೂಡಿ ಆದದ್ದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ / ಅದು ಅಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದದ್ದು / ಇತಿಹಾಸಾದಿ ಕಥೆಗಳಿಂದ ಉದ್ಭೂತವಾದದ್ದು / ಮಹಾಪುರುಷ ಅಥವಾ ಮಹಾನಾಯಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು / ಮಂತ್ರದೂತ ಪ್ರಯಾಣ ಆಜಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ / ಹಾಗೂ ಪಂಚಸಂಧಿಗಳಿಂದ ಸಮನ್ವಿತವಾದದ್ದು / ಚತುವರ್ಗ ಫಲ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧಕವಾದದ್ದು / ಹಲವು ಬಗೆಯ ಶ್ರವ್ಯ ವೃತ್ತಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ / ರಸಾನುರೂಪವಾದ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು / ನಿರಂತರವಾಗಿ ರಸಭಾವಗಳಿರುವುದು / ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಬಂಧವು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿರಬಹುದು / ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಚಂಪೂ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬಹುದು."[9]

ಜಿಎಸ್‌ಎಸ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ 'epic' ಮತ್ತು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಇವುಗಳ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ದೊಡ್ಡಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಇವುಗಳೆರಡರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಸಂಯೋಗಗೊಂಡ ಹಲವಾರು ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚಿತವಾದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ಕಂಡ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು

ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಈಗಾಗಲೇ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರು ಒಂದು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಅದು ಅಥವಾ ಅವು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

1.3.3. ಧರ್ಮ; ಯುಗಧರ್ಮ:

'ಯಗಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಸಮಸ್ತಪದದಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಪದ 'ಯುಗ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೊಗ, ಜೊತೆ, ಐದು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿ, ವಿಶ್ವದ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾಲಖಂಡ (ಕೃತ, ತ್ರೇತಾ, ದ್ವಾಪರ, ಕಲಿ ಯುಗಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳು), ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾಲಾವಧಿ, ನಾಲ್ಕು ಮೊಳದ ಅಳತೆ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅರ್ಥಗಳು 'ಯುಗ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಾಲಸೂಚಕ ಪದ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಪದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಸೂಚಕ ಪದವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು, 'ದೀರ್ಘವಾದ ಒಂದು ಕಾಲಾವಧಿ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ಮತ ಅಥವಾ ಆ ಕುರಿತ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಒಂದು ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ, ಇಸ್ಲಾಂಧರ್ಮ ಜೈನಧರ್ಮ ಎನ್ನುವಾಗ ಹೊಳೆಯುವ ಅರ್ಥ ಈ ಬಗೆಯದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದುಂಟು. 'ವಯಸ್ಸಾದ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಗನಾದ ನಿನ್ನ ಧರ್ಮ' 'ಆಪತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಮನುಷ್ಯಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥ. ಇವಲ್ಲದೆ 'ಗುಣಸ್ವಭಾವ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಈ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದುಂಟು. 'ಕುಟುಕುವುದು ಚೇಳಿನಧರ್ಮ, ಕಚ್ಚುವುದು ಹಾವಿನಧರ್ಮ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದುವರೆಗೂ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಧರ್ಮ' ಪದದ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ 'ಗುಣಸ್ವಭಾವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಮುಂದುವರೆದ ಭಾಗವೆನ್ನುವಂತೆ 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬುದು 'ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ' 'ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದರೆ 'ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ' 'ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಕೋಶವೊಂದು 'ಆಯಾ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ನಡವಳಿಕೆ-ಆಚಾರ', 'ಆಯಾ ಕಾಲಧರ್ಮದ ಸ್ವಭಾವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.[10] ಈ ಅರ್ಥಗಳು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ 'ಒಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ' ಅಥವಾ 'ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನ' ಎಂಬರ್ಥಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. (ಹೀಗೆ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಈ 'ಯುಗಧರ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.)

1.3.4. ಆಧುನಿಕ:

'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಈ "'ಆಧುನಿಕತೆ'ಯು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ (1799)

ಆನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. ಕೈಗಾರಿಕರಣ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಪದ್ಧತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೈಥಿಲ್ಯ, ಹೊಸ ಅರಿವಿನ ಉಗಮ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಗಳು."[11] ಈ 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಈಚಿನ', 'ಇವತ್ತಿನ', 'ನವೀನ', ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥ ಪದವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ 'modern' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ `belonging to the present day', `of the latest kind' ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಶಬ್ಧಕೋಶಗಳು ಕೊಡುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ, ಕಾಲದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿಂದಲೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ ಇಂದು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ರಚನೆಯ ಕಾಲದಿಂದ ನನಗೆ ದೂರ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಪಾಚೀನ ಅನ್ನಬಹುದೇ? ಅದೇ ರೀತಿ ನನ್ನ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಒಂದು ಕವಿತೆ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ಯಾವ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೂ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸ್ಪಂದಿಸದೇ ಅದರ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ Out dated ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಅವಗಣಿಸಿ, ಕಾಲದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ' ಎನ್ನಬಹುದೆ? ಎಂಬೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಈ 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಮಸ್ಯೆ ತೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ದಿನ, ಅಥವಾ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಡ್ಡಿ ಮುರಿದಂತೆ ತುಂಡುಮಾಡಿ ಆ ಕಡೆಯದು ಪ್ರಾಚೀನ ಈ ಕಡೆಯದು ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲವೆಂಬುದು ಪ್ರವಹಿಸುವ ಒಂದು ವಾಹಿನಿಯಂತೆ. ಇಂದು ಎಂಬುದು ನಿನ್ನೆಯ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ನಾಳಿನ ಆಶಯ ಇವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿರುವಾಗ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಇಂತಹ ಮಿಶ್ರಣಗಳಿಂದಲೇ ರಚನೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಅಧುನಿಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ನಾವು ಯಾವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ 'ಆಧುನಿಕ' ಪದದ ಅರ್ಥ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ 'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ' ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ' ಪಾಚೀನವಾಗಿಯೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯ ಆಧುನಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ! ಹೀಗೆ 'ನಿಂತುನೋಡುವ ಕಾಲ'ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಈ 'ಆಧುನಿಕ' ಪದದ ಅರ್ಥಹೊಯ್ದಾಟ ತಪ್ಪದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಆಧುನಿಕ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಎಂಬ ಪದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' (1949) ನಿಂದ ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' (2000–2005) ಮಹಾಕಾವ್ಯದವರೆಗಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

0–0–0–0–0

1 ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ) ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005, ಪುಟ: 11.

2 ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ (1976), ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ – ಸಂಪುಟ 3, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996, ಪುಟ: 118.

3 ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಾಣಭಟ್ಟನ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಋತುಸಂಹಾರ' 'ರಘುವಂಶ' 'ಕುಮಾರಸಂಭವ' ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಕಾಳಿದಾಸನ 'ಮಾಳವಿಕಾಗ್ನಿ ಮಿತ್ರ' 'ವಿಕ್ರಮೋರ್ವಶೀಯ' ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಾ' ಮುಂತಾದವು ಈಗಿನ ನಾಟಕ ರೂಪವನ್ನು ಹೋಲುವಂತಹ ರಚನೆಗಳು. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಭಾವಗೀತೆ, ನಾಟಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಿತ್ತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾಟಕವನ್ನೂ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು 'ದೃಶ್ಯಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

4 ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪನ ಕತೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಮಾತು ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಬಗೆ, (ಸಂ: ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ) ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, 2005, ಪುಟ: 290.

5 ಅದೇ.

6 Oxford Advanced Learners' Dictionary. Oxford University Press, Walton Street. Owford OX2 6DP, 1989. Page:404.

7 ಅದೇ.

8 ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ (1976), ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂ:3, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996, ಪುಟ: 126, 136 ಹಾಗೂ 137.

9 ಅದೇ.

10 ಎನ್. ಬಸವರಾಧ್ಯ (ಸಂ), ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001, (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮೂರನೇ ಮುದ್ರಣ), ಪುಟ: 1074.

11 ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರ 'ದೇಶಿ' ಪುಸ್ತಕ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ), ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 24-01-1999, ಪುಟ: 3.

ಅಧ್ಯಾಯ – 2

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

2.1. ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು:

ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಬರುವಿಕೆ ನಿಂತುಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ, ದಶಕಕ್ಕೆ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ; ಬರುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಬರುತ್ತಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ: 1) ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ರಚಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು. 2) ಸಂಪಾದಿತ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು.

2.1.1. ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ರಚಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು:

ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು. ಇವನ್ನು 'ಬರೆದೋದುವ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನಾ ಪರಂಪರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅದು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾರಂಭವಾದದ್ದು 1949 ರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಪ್ರಕಟಣೆಯೊಂದಿಗೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಂತುಹೋಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಚಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ, ಕಳಚಿದ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಪ್ರಕಟಣೆಯು ಅವರ ಮತ್ತು ಅವರ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಮೂಡಿಸಿದಂತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ನಂತರ ದಶಕಕ್ಕೆ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಂತರ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುವಾಗಿ ಈ ಕಾಲಾವಧಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಗಾಲ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ನವ್ಯದ ಕಾಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಬರಗಾಲದ ನಂತರ ಬರಗಾಲದಿಂದ ಬೇಸತ್ತವರು ಆರಂಭಿಸಿದ 'ಚಳುವಳಿ ಕಾಲ' ದ ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಎಪ್ಪತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' (1971) ಬಂತು. 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಬಂದ ಮರುವರ್ಷ, 1972 ರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇದಾದ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಅವೆಂದರೆ 1982 ರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕರ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಮತ್ತು ಅದರ ಮರುವರ್ಷ 1983 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಎಸ್.ಎಸ್. ಭೂಸನೂರುಮಠ ಅವರ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'. ಇದಾದ ಐದು ವರ್ಷಕ್ಕೆ 1988 ರಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ 1998ರಲ್ಲಿ ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಕೊನೆ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಇಂದಿನ ಲೇಖಕರಾದ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಚಕೋರಿ', ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ' ಮತ್ತು ವೀರಪ್ಪ

ಮೊಯಿಲಿ ಅವರು ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಶ್ರಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ ಡಾ. ಬುದ್ದಣ್ಣ ಹಿಂಗಮಿರೆ ಅವರ 'ಬುದ್ಧಕಾವ್ಯದರ್ಶನ' ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು.

2.1.2. ಸಂಪಾದಿತ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು:

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಆಗಮನವಾದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಾಳೆಗರಿಯಿಂದ ಹಾಳೆಗೆರೆಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿದವು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಕಾರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾನು ಯಾವುವನ್ನು ಮೇಲೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ರಚಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವೆನೋ ಆ ರೀತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಹಳಗನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಮುದ್ರಿಸುವುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಯಿತು. ಅಂದರೆ ಆಗಲೇ 'ಲಿಖಿತ ರೂಪ' ದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಸಹಾಯದಿಂದ 'ಮುದ್ರಿತರೂಪ' ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಆಗ ನಡೆಯಿತು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ ಅದುವರೆಗೂ ಜನಪದರ ಬಾಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ, ಕಿವಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ, ಮತ್ತೆ ಬಾಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಹೀಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹಾರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಮುದ್ರಿಸಿ ಅವನ್ನು ಧರೆಗಿಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರ್ಯ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಈ 'ಹೇಳು-ಕೇಳು' ಮಾದರಿಯ ಅನೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಪಾದನೆಗೊಂಡು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಮಲೆಮಹದೇಶ್ವರನ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯ, ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯ ಇಂಥವು ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಾವರಗೊಂಡ ಜಂಗಮಕಾವ್ಯಗಳು.

2.2. ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು:

ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳು, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಹಾನ್ಯಾಸಗಳು, ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಕೆಲವು ಬಿಡಿಲೇಖನಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ, 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ' 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಅವರ, 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಮಾಲೋಕನ' ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿ.ವಿ.ಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಇತರೆ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಕಿರುಕೃತಿಗಳೂ ಬಿಡಿಲೇಖನಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ.ದೇ.ಜವರೇಗೌಡರ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಡಾ.ಪ್ರಭುಶಂಕರ್ ಅವರ, 'ಮಹಾಛಂದಸ್ಸಿನ ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ', ಡಾ.ಎಚ್.ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ', ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಕುರಿತು ವಿ.ಎಂ.ಇನಾಂದಾರ್ ಅವರು ಬರೆದ 'ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಶ್ರೀರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಒಂದು ಸಮಾಲೋಕನ', ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು' ಎಚ್.ಆರ್. ಅಮರನಾಥ ಅವರ 'ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು', ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ

'ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ' ಮತ್ತು 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು', ಡಾ. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ್ ಅವರ 'ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಅವರ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಥನ: ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿ', ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ ಅವರ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಕಥನ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ' ನೋ.ಸಂ.ತಿಮ್ಮೇಗೌಡ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆ', ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ತೋಳ್ಪಾಡಿ ಅವರ 'ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿಯ ವಲ್ಮೀಕ : ಕುವೆಂಪು' ಡಾ.ಜೆ.ಕೆ.ರಮೇಶ ಅವರ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ– ಒಂದು ಅವಲೋಕನ' ಡಾ. ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ ಅವರ 'ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಡಾ.ಜಿ.ಎಂ.ಹೆಗಡೆ ಅವರ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಕೊಡುಗೆ' ವಿ.ಸೀ. ಅವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಇವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ.ಸುಜನಾ, ಎಂ.ಎಚ್.ಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, ಡಾ.ಕೆ.ಎಲ್. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಯ್ಯ, ಪ್ರೊ. ಎಚ್.ಎಸ್.ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ಪ್ರೊ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ.ಎಸ್.ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್.ಬಿಳಿಗಿರಿ, ಇವರ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಡಾ. ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿಯವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ–ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಇಂಥ ಒಂದು ಕೃತಿ.

ಇವಲ್ಲದೇ ಬಹುತೇಕ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಲೇಖನಗಳೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರ 'ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯ' ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಐದೂ ಸಂಪುಟಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿಯಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಎನ್ಕೆ, ಜಿ.ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯ, ಕೆ.ಟಿ.ಪಾಂಡುರಂಗಿ, ಡಾ.ಬಿ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಹಾಗೂ ಡಾ.ಟಿ.ವಿ.ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಪುಟಗಳಿಗೆ 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ' ಮಾಡಿದ ಡಾ.ಕೆ. ಅನಂತರಾಮು ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೇ ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ'ಗೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

2.3. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತೆ:

ಈಗಾಗಲೇ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಮತ್ತೆ ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು? ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವಾದರು ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಏಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಬಿಡಿಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ 'ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಡಾ.ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಡಾ.ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಮಣ್ಯ, ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯದೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ 'ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ ಅವರ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಕಥನ : ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು

ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇವಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೇವಲ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು. ಡಾ. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತಕುಮಾರ, ಡಾ. ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ ಡಾ. ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ, ಡಾ.ಜಿ.ಕೆ.ರಮೇಶ ಅವರ ಲೇಖಗಳನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೊಗಳಿದಂಥವು. ಎನ್ಕೆ ಅವರು ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಸಂಪುಟಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಕೆಲವೇ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟರೂ ತೀರಾ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಲೇಖನಗಳು.

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೂ ಲೇಖನಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಥವಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಅಥವಾ 'ಆಶಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದವರ ಕೊರತೆ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸದೇ ಇದು ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ 'ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಮತ್ತು 'ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೇಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಪ್ರಧಾನ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಮತ್ತು 'ಆಶಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ'ಗಳಿಗೆ ತೆರವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ 'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಅಥವಾ 'ಆಶಯ ಆಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ'ವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ 'ಯುಗಧರ್ಮದ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಈ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆಶಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಈ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ.

2.4. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ:

2.4.1. ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ:

ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಎರಡನೇ ಭಾಗವಾದ ಸಂಪಾದಿತ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಈ ಆಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೇ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ರಚಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯಾ ಬಾಹುಳ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಬಂಧದ ಪುಟಮಿತಿ, ಹಾಗೂ ಸಮರ್ಪಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿ ಮುಂತಾದ ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಹತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಹೀಗಿವೆ:

1. 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' – ಕುವೆಂಪು
2. 'ಶ್ರೀ ರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' – ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್
3. 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' – ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ
4. 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' – ಸುಜನಾ
5. 'ಶಾಕುಂತಲಾ' – ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ
6. 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' – ಪು.ತಿ.ನ.
7. 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' – ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕ.
8. 'ಚಾರುವಸಂತ' – ಹಂಪನಾ.
9. 'ಚಕೋರಿ' – ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ
10. 'ಭವ್ಯಮಾನವ' – ಎಸ್.ಎಸ್.ಭೂಸನೂರುಮಠ.

ಈ ಹತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ದೊಡ್ಡದಾಯಿತು ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು 'ಆಶಯಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ' ಅಥವಾ 'ಪರಿಕಲ್ಪನಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನ'ವಾಗುವ ಕಾರಣ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ತೀರಾ ಕಡಿಮೆಯಾದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಒಟ್ಟಾರೆ 'ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿಲುವು' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಿಕೆ ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದರಿಂದ ಈ ಹತ್ತೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

2.4.2. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ:

ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಇದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಆ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಹತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಆಗಿದೆಯೊ ಇಲ್ಲವೋ, ಆಗಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಆಗಿದೆ, ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆಗಿದೆ, ಹೀಗೆ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಮತ್ತಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಪ್ರೇರಣೆ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು, ಹಾಗೇ ಆಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಹೇಗೆಲ್ಲ ಆಗಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಆಗದಿರುವಿಕೆಗೆ, ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕವಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಡಚಣೆಗಳೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಇತರೆ ಆಯಾಮಗಳಾದ, ಛಂದಸ್ಸು, ಭಾಷಾಬಳಕೆ, ಪುಣ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

2.5. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ:

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಹತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುಂಪೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು 'ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ', ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಮತ್ತು ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಈ ಮೂರು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪನ್ನು 'ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ', ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ' ಮತ್ತು ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ'

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿದೆ. ಕೊನೆಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು 'ಇತರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಗೋಕಾಕರ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ', ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ', ಭೂಸನೂರುಮಠರ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಹಾಗೂ ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ' ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಕಥೆಯನ್ನು (ರಾಮಾಯಣ ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ದಾಖಲಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುಂಪೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಕಠಿಣವಾದ ನಿಯಮವನ್ನೇನೂ ಪಾಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಕಾವ್ಯ 'ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ' ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ. ಅದು ಭಾಗವತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರದ್ದು. ಅದರಂತೆ ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಕೂಡ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಕಥೆಯಂತಿರುವ ದುಶ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯರ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಉಪಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ 'ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ' ಎಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ದಾಖಲಿಸಿ, ಆಯಾ ವಿಭಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯಾ ವಿಭಾಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ಪಂದನ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

o–o–o–o–o

ಅಧ್ಯಾಯ – 3

'ಯುಗಧರ್ಮ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ: ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ಯುಗಧರ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ' ಎಂದರೇನು? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮಹತ್ವವೇನು? ಈ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು? ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೇನು? ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೇನು ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

3.1. ಯುಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ:

ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಯುಗಧರ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಕೃತಿಕಾರನ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಕವಿ ತಾನು ಬದುಕಿದ ಆ ಕಾಲದ ಅಥವಾ ಶತಮಾನದ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನವನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು."[1] ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ಕಾಲದಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಅಂದರೆ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ಕೃತಿಯು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು.[2]

3.2. ಯುಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯ ಮಹತ್ವ:

ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೃತಿಕಾರ ಕೃತಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನಲಾಗದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಕೃತಾರ್ಥತೆ ಇರುವುದು ಸರ್ವಕಾಲೀನ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ. ವಸ್ತು ಯಾವ ಕಾಲದ್ದೇ ಆಗಿರಲಿ, ಜೀವನಮೌಲ್ಯ ಅದರ ಸಮಕಾಲೀನದ್ದಾಗಿರಬೇಕು."[3] ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಕ್ರಮದಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗಿ ಕೃತಿ ರಚಿಸಲಾರ. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ತನ್ನ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೇ ವಾಯಿದೆ ಮುಗಿದ ಔಷಧಿಯಂತೆ 'ಔಟ್ ಡೇಟೆಡ್' ಆಗಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥನಗಳನ್ನು. ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಲು ಏಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ. ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಕಾಲದಿಂದ ನಮಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಮರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದಾರೆ; ಮುರಿದು

ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವುದು ಈ ಸಮಾಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನಲಾದ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ ದಾಖಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕ ದಾಖಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುತ್ತದೆ, ಇರಬೇಕು ಕೂಡ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ, "ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಚಿತ್ರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ತಾರತಮ್ಯ! ಚರಿತ್ರೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರತಿಕೃತಿ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಅಷ್ಟು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಕಾರ ಇತಿಹಾಸಕಾರನನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಕಲ್ಪಿತವಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಡೆಗೆ ಸ್ಥಳವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಕಥೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ.[4] ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಅವರೇ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು, "ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗಲೂ ಅವನು ತನ್ನದೇ ಆದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉತ್ತಮತರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ."[5]

ಕುವೆಂಪು ಹೇಳುವ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಲೇಖಕ ಮಾಡುವ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಲೇಖಕ ಹಳೆಯ ಕಥೆಯೊಂದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಅನುಭವ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಆಲೋಚನೆ, ಕಾಲಧರ್ಮ ಇವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಕವಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ ಪರತಂತ್ರತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[6] ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತು ಸಮಕಾಲೀನವೋ ಪ್ರಾಚೀನವೋ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಕೃತಿಯಾದಾಗ ಆ ಕೃತಿಯು ಸಮಕಾಲೀನವೋ ಅಥವಾ ಗತಕಾಲೀನವೋ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

3.3. ಯುಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ:

ಯುಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಅದರ ಹಿಂದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ.[7] ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜೀವನದ ಗತಿಬಿಂಬ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ[8] ಅದು ಸಮಾಜದ ಆಗುಹೋಗುಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳುಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಜನಜೀವನದ ರೀತಿ – ನೀತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನ, ಅವರ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳು, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಭಾವ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನರ ರೂಢಿಗತ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ–ನೀತಿಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಡಳಿತ ವಿಧಾನ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ, ಅನಿಷ್ಟಗಳ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿವಿಧ

ಬಗೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು, ಆಯಾ ಕಾಲದ ವಿಜ್ಞಾನ– ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಅಥವಾ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

3.4. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮ ಯಾವುದು?

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದ ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ ಅವರು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ದಾಖಲಿಸುವ ಅನೇಕ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮ ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗ'ದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಮತಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕಯುಗ'ದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಯುಗ'ದ ಸಾಹಿತ್ಯ.[9]

ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ವಿಭಾಗಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಇದು ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಭಜನೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಕಾಲ ಬಹುವಾಗಿ ಯುದ್ಧಪ್ರೀತಿಯ ಕಾಲ. ಯಾವ ರಾಜ ತನ್ನ ತೋಳ್ಬಲದಿಂದ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಬಂಟರ ಬಲದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ಕೊಂದು ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅವನು ಅಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಅಂತಹ ಯುದ್ಧದಾಹದ ರಾಜನನ್ನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದೇ ಅಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಬಹುವಾಗಿ 'ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂದರೆ ವಚನಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆನಂತರದ ದಾಸಚಳುವಳಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಯಿತು. ಈ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹುವಾಗಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೇ ತನ್ನನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿರಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಮತಧರ್ಮದ 'ಪ್ರಚಾರಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವುದೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಸಂಗತಿಯೇ.

ಮೇಲಿನ ವಿಭಾಗಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೊನೆಯ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕಯುಗದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಮೊದಲೆರಡು ವಿಭಾಗಗಳಂತೆ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ' ಎನ್ನುವ ಪದವೇ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡದ್ದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗಧರ್ಮ 'ಕ್ಷಾತ್ರ' ಎಂದೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂತೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂಬುದಾಗಿ ನಾವು ಏನನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೊದಲೆರಡರಂತೆ ತಕ್ಷಣ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಏನೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಶತಮಾನಗಳು. ಮಾನವ ಜನಾಂಗ ತನ್ನ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದ ಅಲ್ಲಿನವರೆಗೆ ಹೊಂದಿದ ವಿಕಾಸ ಒಂದು ತೂಕವಾದರೆ ಈ ಎರಡೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಹೊಂದಿದ ವಿಕಾಸ ಇನ್ನೊಂದು ತೂಕ.

ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದ ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೇ ಬಹುಪಾಲು ಬದಲಾದದ್ದು ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಈ

ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿ ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಹಾಗೇ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿಯ ಬಲವನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸಿದ 'ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆ'ಯೊಂದನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಅದುವರೆಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ (ರಾಜಭಕ್ತಿ, ದೈವಭಕ್ತಿ) ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ಏಕೆ? ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ವಿಚಾರಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ತನಗೆ ಸರಿಕಂಡರೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಈ 'ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆ' ಅಥವಾ 'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಎಂಬುದೇ ಈ ಕಾಲಮಾನದ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಧಾರೆ ಅಥವಾ ಯುಗಧರ್ಮವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ವಿಭಾಗಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ 'ಸಾರ್ವಜನಿಕಯುಗ' ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನತೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಡೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ 'ಗ್ಯಾಪ್' ಇದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಾವಧಿ. ಈ 'ಗ್ಯಾಪ್' ಕುರಿತ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇದು: "1700 ರಿಂದ 1900 ತನಕದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಎದುರಿಸಿದ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗಳ, ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಚಿತ್ರಣವೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳು ಭಾರತೀಯ ನಾಗರೀಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದ್ದನ್ನು ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ."[10]

ಈ ಗ್ಯಾಪ್‌ಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ನಾಗರಾಜ್ ಅವರೆ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ' ಬರೆದ ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿ ರಾವ್ ಅವರು ಕೂಡ ಈ ಬಗ್ಗೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[11] ಇಲ್ಲಿ ಆ ಚರ್ಚೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರೇ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು "ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಥಟಕ್ಕನೆ ಹೊರಳುವುದು ಕುವೆಂಪು ಸಂವೇದನೆಗೆ."[12]

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜ, ರಾಜಭಟರು ಮತ್ತು ಅರಮನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೇವರು, ಪುರೋಹಿತರು ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ದೈವಭಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ, ಈ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಅವನ ಸಹಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಇವರ ಬದುಕಿನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮನುಷ್ಯಶಕ್ತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇದು ಹಿಂದಿನ 'ಬಾಹುಬಲ' ಮತ್ತು 'ದೈವಬಲ' ಎರಡರ ಬದಲು ಬಹುವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ 'ಬುದ್ಧಿಬಲ'ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಈ ಬುದ್ಧಿಬಲ ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬರುವಂತಹದ್ದು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂದು ನಾವು 'ವೈಚಾರಿಕತೆ'ಯನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

3.5. ಇಡೀ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವೇ ಒಂದು ಘಟಕ:

ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ಹತ್ತೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ' ಅಥವಾ 'ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ' ಎಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೌಲಭ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇವಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಅಥವಾ ವಸಹಾತ್ತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳು:

ಮೊದಲನೆಯ ಕಾರಣ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಕಾಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವೊಂದರ ರಚನೆ ಕಥೆಯೊಂದರ ಅಥವಾ ಕವಿತೆಯೊಂದರ ರಚನೆಯ ಹಾಗೆ ಒಂದೆರೆಡು ದಿನವೋ ಒಂದೆರೆಡು ವಾರಗಳ ಕಾಲವೋ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕೃತಿಗಿಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರಾಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸರಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ.[13] ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಗೆ ಎಂಟು-ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ವರ್ಷಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ರಚನೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಕಾಲವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಕೇವಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆ ಅಂಶ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ಕವಿಯ ಜೀವಿತಕಾಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬರಹಕ್ಕೇ ಎಂಟು-ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಬರಹಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಮೊದಲು ಆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪತಳೆಯಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಅವಧಿ ಎಷ್ಟಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುವುದರಿಂದ, ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಂತಿಮವಾದ ಮಹತ್ವದ ಬರಹ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಅವರ ಮುಪ್ಪಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕುರಿತು, "ನಾನು ಹರೆಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.[14] ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಈ ಮಾತು ಮಹಾಕಾವ್ಯವೊಂದರ ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯ ಅದರ ರಚನೆ ಆಲೋಚನಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ಎಪ್ಪತ್ತು-ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಎಪ್ಪತ್ತು-ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದರೂ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಬರೆದ ಕವಿಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದವರಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಪು.ತಿ.ನ. ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ನವೋದಯದವರು. ಕಂಬಾರರು ನವ್ಯದೊಳಗಿದ್ದೂ ನವ್ಯರಂತಾಗದೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಜಿಗಿದವರು.[15] ಅವರನ್ನು ಎರಡನೇ ತಲೆಮಾರಿನ ನವ್ಯ ಲೇಖಕರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೊಯಿಲಿ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದವರು. ಹಂಪನಾ 'ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬಲಿತ ಅಂಥ ಏನಿಲ್ಲ'[16] ಎಂಬ ಒಂದು ರೀತಿ ಪಂಥರಹಿತರು. ಇನ್ನು ಭೂಸನೂರುಮಠ, ಸುಜನಾ ಮತ್ತು ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದವರು. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪು.ತಿ.ನ. ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮುಗಿದುಹೋದ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ! ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮಾಸ್ತಿಯವರಂತೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದ ಇರದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಎಪ್ಪತ್ತು ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೂ ಅದರ ತುಂಬ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರಬಹುದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ

ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಣೆ ಯಾವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆದರೂ ಆ ಕವಿಯ ಜೀವಿತ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಪ್ಪತ್ತು-ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಮಾಸ್ತಿ, ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಂಥ ಇಪ್ಪತ್ತು-ಮೂವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಗಳು ಬದುಕಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ.

ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ' ಅಥವಾ 'ವಸಹಾತ್ತೋತ್ತರ' ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಯುಗಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೊದಲು ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ' ಅಥವಾ 'ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ' ಮತ್ತು 'ವಸಹಾತ್ತೋತ್ತರ' ಎಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡದೇ ಇಡೀ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವನ್ನೇ ಒಂದು ಇಡಿಯಾದ ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

3.6. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು

3.6.1. ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು:

"18ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನೋದಯ' (Enlightenment) ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಡೆನಿಸ್ ಡಿಡೆರಾಟ್ (1713-83) ಈ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಅದರಂತೆ ಅತ್ತ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದವನು ಥಾಮಸ್ ಪೇಯಿನ್. ಅವನ 'ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ', 'ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳು', 'ವೈಚಾರಿಕಯುಗ', ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಗಳಿಸಿದವು. ಅದರಂತೆ ರಾಬರ್ಟ್ ಇಂಗರ್ಸಾಲ್ (1833-99) ನ 'ಮೊಸೆಸ್‌ನ ಕೆಲವು ತಪ್ಪುಗಳು', 'ದೇವರು ದೆವ್ವಗಳು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು', 'ನಂಬಿಕೆಯ ಕೆಲವು ತಳಹದಿಗಳು', 'ಧರ್ಮ ಅಂದರೇನು' ಮುಂತಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹರಡಿದವು. ಇದರ ಜೊತೆ ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಾದ ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಬ್ರಾಡ್ಲಾ, ಬರ್ಟ್ರಂಡ್ ರೆಸೆಲ್ (1872-1970) ಮುಂತಾದವರು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು."[17]

ವಿಚಾರವಾದದ ಚರ್ಚೆ ಎಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ದೇವರು ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗದೇ ವಿಚಾರವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ನಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೇನೋ ಎನ್ನುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಎರೆಡೂ ಅಂಶಗಳೂ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದದ ಮುಖ್ಯಗುರಿಯಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಎದುರಾಳಿಯಾದ ಮೌಢ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು ತಳುಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಕಾರಣ. ಜನರಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯತೆ ಬೆಳೆಯಲು ದೇವರು ಧರ್ಮಗಳು ಸ್ವತಃ ಅವೇ ಕಾರಣವೇ ಅಥವಾ ಅವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರು ಕಾರಣವೇ ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ? ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ವಿಚಾರವಾದಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಇವುಗಳು ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು.

ವಿಚಾರವಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು 'ನಾಸ್ತಿಕವಾದ'[18]ಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ. ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಯೊಬ್ಬನು

ವಿಚಾರವಾದಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವ್ಯಾರೂ ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿ ಎಂದರೆ ಅವನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟದೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ತಿಕವಾದಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ವಿಚಾರವಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಶಯಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂಥವರನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಅಂದರೆ 'ಆಸ್ತಿಕವಾದ'[19]ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ವಿಚಾರವಾದಿಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆ ವಿಚಾರವಾದದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಕ್ಷೀಣಿಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ 'ವಿಚಾರವಾದ' (Rationalism)[20] ಎಂಬುದು ಆಸ್ತಿಕವಾದಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನಾಸ್ತಿಕವಾದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ. ಅದು 'ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದ'[21]ಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದದ್ದು. ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀರಾ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಹೌದು' ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುವ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ವಿಚಾರಧಾರೆಯವರು ಎಂದು ನಾವು ಅಂದುಕೊಂಡರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೊದಲು ದೇವರು ಎಂದರೆ ನೀವು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೀರಿ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರಿಂದ ಬರುವ ಉತ್ತರ ಬಹುತೇಕ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಿಡುವುದು, ದೇವರೆಂದರೆ ನಾವು ಏನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜಗತ್ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಐನ್‌ಸ್ಟೀನ್ ಮಹಾ ದೈವಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದ! ಈ ಅಂಶವೊಂದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಇಂದಿನ ಮತಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕ ಕೋಮುವಾದಿ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ಅವನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಚಾರವಾದವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ವಿಚಾರಿಸಿನೋಡಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಎಂದಷ್ಟೆ ಅರ್ಥ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಎರಡು ಕವಲು ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಕವಲುಗಳನ್ನು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ' ಮತ್ತು 'ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹಾಗಾದರೆ, "ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನ ಎಂದರೇನು? ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಕಾರ್ಯ ಇದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಕಾರಣ- ಆ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಿಸದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗದಿರುವ ಕಾರಕಗಳ ಮೊತ್ತ."[22] ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ 'ಜೀವ ವಿಕಾಸವಾದ'[23] ಈ ಬಗೆಯದು. ಇದು 'ನಾಸ್ತಿಕವಾದ' ಅಥವಾ 'ಅಜ್ಞೇಯತಾವಾದ' ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾದ ವಾದ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕವಲು 'ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ'. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಿಂತನಧಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ಆಚೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಯುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಿತನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚಿಂತನೆಧಾರೆಯಿದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದನ್ನು 'ದರ್ಶನ' ಎನ್ನಬಹುದು. 'ದರ್ಶನ' ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. "ಸ್ವಾನುಭವ, ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪಡೆದ ವಿದ್ಯೆ, ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತು ಬೆಳೆದ ಸುತ್ತಣ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಮಹಾಪುರುಷ ಸಂಶ್ರಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೂಡುವ ಬುದ್ಧಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಸಂಕೇತಿಸಬಹುದು. ಅಂತಹ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ರಸಾನುಭೂತಿಗೇರಿದರೆ 'ದರ್ಶನ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ದರ್ಶನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನವಲ್ಲ. ಅದು ಋಷಿಯ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭುತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾದದ್ದು. ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾದ

ಕೇಂದ್ರವಾಗಲಿ ಖಚಿತವಾದ ನೇಮಿಯಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಬದಲಾಯಿಸಿದಂತೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಿಕಾಸವಾದಂತೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[24] ಅರವಿಂದರ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸವಾದ'[25] ಈ ಮಾದರಿಯದು. ಇದು 'ಆಸ್ತಿಕವಾದ'ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾದ ವಾದ. ಯಾವುದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ' 'ಕಲ್ಪನೆ' 'ಆಧಾರರಹಿತ' ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದೋ ಅಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಂದಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಇಂಥವು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ 'ಸಾಧ್ಯ' ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಒಪ್ಪದೇ ಬಿಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿ ಸತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ.

ಈ ಎರಡೂ ಚಿಂತನಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡೂ ಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಿಸರದ ಜೀವಿಗಳ ಹಿತಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳನ್ನೇ ಅನುಮಾನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹಲವುವೇಳೆ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡನೆಯದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚಾರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೇ ಈ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು, ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನೆ ಅನುಮಾನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡನೆಯದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ನಾವು ಮೌಢ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ಬಿಡುವುದು ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಈ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನ್ಯಾಯ ಅನಾಚಾರಗಳಿಂದ ಹೇಗೆ ದೂರವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ನಿಟ್ಟನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಾದ ಈ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

3.6.2. ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳು:

3.6.2.1. ಪರತಂತ್ರದ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಉದಯ:

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಅಂದರೆ ಮೊದಲರ್ಧ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋದದ್ದಾಗಲಿ ಬಂದದ್ದಾಗಲಿ ತಕ್ಷಣ ನಡೆದುಹೋದ ಎರಡು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲ. ಯಾವ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹಾಗೆ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸರಿಸುಮಾರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷ ಇದ್ದರು. ಈ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಈ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ

ಮೊದಲ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷ ಅವರು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಿದರು. ಎರಡನೇ ನೂರು ವರ್ಷ ಅವರು ಅರ್ಧ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅರ್ಧ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಿದರು. ಕೊನೆಯ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷ ಅವರು ವ್ಯಾಪಾರ ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದಿಗೇ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲೂ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿ ಬೇಕಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ಅದನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯೇ ಬೇಕಾಯಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಂದಾಳತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದವರು ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು. ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅತೀಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಕೆಲವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಕೂಡ ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದ ಸುಖ-ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ದೇಶವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಧುಮಿಕಿದರು.

ಸ್ವಾಂತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'[26]ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದ್ದು. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಹೇಳುವಂತೆ "1880ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಭಾರತೀಯತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ."[27] ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ 'ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಜನ ನಾವೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜರ ರಾಜ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ, ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ, ವೇಷ, ಆಚರಣೆ, ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆ ಇದ್ದರೂ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿ ಹೆಮ್ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಭಾವನೆಯೇ ದೇಶವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಚ್ಚಿನಿಂದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಜನ ಹೋರಾಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿ ದೇಶವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನಿಂದಲ್ಲದೇ ಅವರ ವಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನಿಂದಲೂ ದೇಶವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ 'ಶಾಂತಿ' 'ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಅಹಿಂಸೆ'[28], ಹಾಗೇ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಮನವೊಲಿಸಲು ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ' ಮತ್ತು 'ಉಪವಾಸ' ಮುಂತಾದವುಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಹಾಗೇ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದವು.[29] ಹಾಗೇ ಅವರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ 'ಸರಳಜೀವನ'[30] ಕೂಡ. ಅವರ ಜೀವನದ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತವೇ 'ಗಾಂಧಿವಾದ'[31] ಎಂದು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು.

3.6.2.2.ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ತೀವ್ರಗೊಂಡು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಪರತಂತ್ರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು 1947ರಲ್ಲಿ ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿನ ಮೊದಲನೆ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಧನೆಯಾದರೆ, ಈ ಸಿಕ್ಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಮಾತ್ರವಾಗದೇ ಅದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಗುವಂತೆ ಹೇಗೆ ಆಡಳಿತ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆದು 1950ರಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದುವರೆಗೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮಂಗಳವನ್ನೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯನ್ನೂ ಹಾಡಿದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ ಎನ್ನಬೇಕು.

ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದ ಘೋಷಣೆ ಮೂಲಕ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ನಿವಾಸಿಗಳು ತಾವೆಂದೂ ಕಂಡರಿಯದ, ಕೇಳರಿಯದ ಹೊಸದೊಂದು ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದಿಂದ 'ರಾಜ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ ಜನ ಈಗ 'ಪ್ರಜೆಗಳೇ ಪ್ರಭುಗಳು' ಎಂಬ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವೇದ್ಯವಾಗುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದ್ದ ಆಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿದ್ದ 'ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್' (INC) ನ ಮುಂದೆಯಾಗಲೀ ಇತರೆ ನಾಯಕರ ಮುಂದೆಯಾಗಲೀ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಮೇಲೆ ಈ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ 1930 ರ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಹೋದರೆ ಮಾತ್ರ, ಆಮೇಲೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಓಡಿಸುವುದು ಆಗ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಈ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ'ದ ಚರ್ಚೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಘೋಷಣೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಜನರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಹೊಸ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳಾದ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಇತರರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಆ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಜನರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಕೆಲಸದ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಅಥವಾ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನೇಕ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಸಮಾನತೆ, ಸೋದರತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಜೊತೆಗೆ 'ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯ'[32]ದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿದವು. ಹೀಗೆ ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಇವೆರಡರ ನಿರಾಕರಣ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಎರಡು ಮಹಾ ಅದ್ಭುತಗಳು ಎನ್ನಬೇಕು.

3.6.3. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ 'ಜಾತ್ಯತೀತತೆ'[33]ಯ ಆಶಯಗಳು:

1950ರಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನ ಜಾರಿಯಾಗುವ ಮಾಲಕ ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಕಂಡರಿಯದ, ಕೇಳರಿಯದ ಹೊಸ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬದಲಾದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಇಂಥ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಎಂದರೆ "ಭಾರತದ ಜನರೆಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದು" ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು. ನಮ್ಮದು ಮನುಷ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕಂಡರಿಯದ ಸಮಾಜ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠರು'

‘ಕನಿಷ್ಠರು’ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿಬದುಕಿದ ‘ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ.’[34] ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಕನಿಷ್ಠರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠರು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿಬದುಕಿದ ಸಮಾಜ. ಇಂಥದೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ‘ಶೋಷಕರೂ ಶೋಷಿತರೂ ನೀವೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನ’ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂವಿಧಾನವೊಂದು ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಅದನ್ನೂ ನಂಬುವುದಕ್ಕೂ ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ದಿಗಿಲು ಕೇವಲ ಶೋಷಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಶೋಷಿತರಿಗೂ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠರು ಎಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ‘ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ’[35]ವೊಂದರ ನಿರಾಕರಣ ಎಂದೇ ಅವರೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು!

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು.[36] "ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಅಸಮಾನತೆಯ ತವರೂರು. ಅದು ಏಣಿ ಇಲ್ಲದ, ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರವಿಲ್ಲದ, ಅನೇಕ ಮಹಡಿಗಳುಳ್ಳ ಗೋಪುರ."[37] ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದೆಂದರೆ ಆ ಧರ್ಮದ ಜೀವವನ್ನೇ ತೆಗೆಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಧರ್ಮದ ಉಸಿರಿನ ಏರಿಳಿತವೇ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ಏರಿಳಿತ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗುಣಧರ್ಮ ಆಧರಿತ ‘ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ’[38] ಇತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೋ ಇತ್ತೋ ಅಥವಾ ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತೋ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಲವಾದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗುವಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿ ಕುರಿತ ನಿಲುವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. "ಮೊದಲು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟಾಗಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಶತ್ರುವಾದ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ದೇಶಬಿಟ್ಟು ಓಡಿಸೋಣ. ಆಮೇಲೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ" ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುಗಳಿಗಿಂತ ಒಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ "ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗೋಣ" ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುರಿತಂತೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ‘ಗಾಂಧಿಮಾದರಿ’ ‘ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಮಾದರಿ.’ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ‘ಜಾತಿ ಉಳಿಯಬೇಕು’ ಎನ್ನುವುದು ಗಾಂಧಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ‘ಜಾತಿ ಅಳಿಯಬೇಕು’ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೂ ಅನ್ನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನಿಷ್ಠಪಕ್ಷ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನಾದರೂ ಒಂದಾಗದಂತೆ ತಡೆದಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿರುವ ಈ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಇರಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಮಾಡುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಮ ಅವರಿಗೆ ಸುತಾರಾಂ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಾತು, ಬರಹ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಸಂಶಯಬರದಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಅವರದೇ ಆದ ಮೂರು ಮಾತುಗಳಿವು:

1) "ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮನ್ನು ಇಂದಿನ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ನೂಕಿರುವುದು ನಮ್ಮ ದುರಾಶೆ-ದುರಭಿಮಾನಗಳು. ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಇಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಅದರ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳೇ ಮೂಲಭೂತವಾದವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ವರ್ಣ ವಿಭಜನೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವರ್ಣ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಯತ್ನವನ್ನೂ ನಾನು ಸಹಿಸಲಾರೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಆಧಾರ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲ." 2) ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಳಹದಿಯಿದೆಯೆಂಬುದು ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. 3) "ಮದುವೆ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಜ ಸಂಭವನೀಯವೋ ಹುಟ್ಟೂ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಅಂತರಜಾತಿ ಮದುವೆಗಳು, ಮತ್ತು ಊಟದ ಕೂಟವನ್ನು ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ತಡೆಗಟ್ಟಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿ ಅಸಾಧ್ಯ."[39] (ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕೊನೆ ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಕೊನೆಗೂ ಅರ್ಥವಾಯಿತು. ಜಾತಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಇದೇ ಗಾಂಧಿ ಎಷ್ಟು ಬದಲಾದರೆಂದರೆ ಅವರು ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ನಿಯಮವಿಧಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಮುಂದೆಬಂದರು![40])

ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರದ್ದು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ನೇರ ಅನುಭವ ಪಡೆದಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿ ಅಳಿಯದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಕೆಲಸ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ಪ್ರಥಮ ಶತ್ರುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದ್ದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಂದೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಕ್ರೌರ್ಯ ಅಷ್ಟುದೊಡ್ಡದು ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, "ಪರಕೀಯರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಭಾರತದ ಕಪ್ಪು ಅಧ್ಯಾಯವಾದರೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಬೆಳಕಿನದಾಗಿದೆ. ಅದು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಜಡಗಟ್ಟಿದ್ದ ಭಾರತದ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಬಂಧಿಸಿಯೂ ಆಂತರಿಕ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಅಂದರೆ ಅನಕ್ಷರತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅಜ್ಞಾನ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಕಂದಾಚಾರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದೆ. ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ಭಾರತ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು ಅನ್ಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕೊಡುಗೆ ಅಲ್ಪವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ"[41] ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅವರಿಗಿಲ್ಲದಿರಲಿಲ್ಲ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮರ್ಥಕರಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜಾತಿಯಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾದರು. ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವವರು ಅದು ತಪ್ಪು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಗಾಂಧೀಜಿಯ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಶೋಷಿತರು ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದುನಿಂತು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವವರ ಮನಸ್ಸು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಕಡೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ನಡೆದರು. ಶೋಷಿತರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯುಂಟುಮಾಡುವುದರ ಕಡೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಡೆದರು.

ಈ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ, ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೇ ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿತು. ಅದಾದ ಮೂರೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರು ಕಾನೂನಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಂವಿಧಾನವೂ ಜಾರಿಯಾಯಿತು. ಸ್ವತಃ ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಆಗಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಹೀಗೆ ಜಾತಿಯಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುವದನ್ನು ತಡೆಯಲು

ಅಗತ್ಯವಾದ ಎಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರಾಗಿ ಬದುಕುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡೇ ಜನಿಸಿತು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಲೋಹಿಯಾ, ಜೆ.ಪಿ. ಈ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೇರುಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಬಲವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಇಂದು ಕೂಡ ಜಾತಿಗೊಂದು ಮಠಗಳು, ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರದ ವಿರುದ್ಧನಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ಧ್ರುವೀಕರಣ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಈ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ನವೋದಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಚಲನವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ್ದ 1944ರ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕ ಕುರಿತ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಡುವಿನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆದದ್ದು ಈ ಜಾತಿ ಕುರಿತೇ. ಆ ವಾದದ ತಿರುಳು ಇಷ್ಟೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಬಹುಮುಖ್ಯ ನಾಟಕ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ತರ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಪತ್ರಿಕೆಯ 1944ರ ಜುಲೈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಬರೆದು ತಮ್ಮ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ: "ಉತ್ತರಕಾಂಡದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಮನೋಧರ್ಮ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಜಾತಿಗರ್ವಾಂಧತೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ"[42] ಈ ರೀತಿ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಮಾಸ್ತಿ ಮುಂದುವರೆದು "ವಕ್ರದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವೆವೆಂದು ಹೋಗುವುದು ಬೇರೆಯವರು ಹಾಕಿದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಭವನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವೆವೆನ್ನುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ. ಇಂದು ನಾವು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಹಿಂದಿನ ಗೀರು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊಸಕಾಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಕಥೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು ಕ್ಷೇಮವೆಂದು ನಾನು ಶ್ರೀ ಪುಟ್ಟಪ್ಪನವರಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ."[43] ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿ ಕುವೆಂಪುಗೆ ದೊಡ್ಡಣ್ಣನ ಸಲಹೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರದ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ, "ಹೊಸಕಾಲದ ಹೊಸಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊಸಕಥೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಸಜೀವವಾದ ಜಾತಿವಿದ್ವೇಷದ ಉದ್ರೇಕಭೂತಗಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಥಳದವರು ಈ ಮಠದವರೂ ಆ ಜಾತಿಯವರೂ ಈ ಕೋಮಿನವರೂ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ರಗಳೆಯೇ ಬೇಡವೆಂದು ಹಳೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಮ್ಮ "ಕ್ಷೇಮ"ದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಕಾತರವಾಗಿ ಸೂಚನೆ ಕೊಡಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಎಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಾಧಿಗೆ."[44] ಜಾತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ "ಕುವೆಂಪು ಗಾಂಧಿ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಥಾಟ್ (ಚಿಂತನಧಾರೆ) ನಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಥಾಟ್‌ಗೆ (ಚಿಂತನಧಾರೆ) ಜಂಪ್ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ 'ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ', 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ', 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ರಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು"[45] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ಶತ್ರುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗೆ ಸಾಗಿ "ಜಾತಿವೈರದ ಜ್ವರವು ಏರುತಿಹುದಣ್ಣ / ಕೋಮುದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿ ಉರಿಯುತಿಹುದಣ್ಣ / ಈ ಬೆಂಕಿಯಾರಿಸಲು ಪ್ರೀತಿ ಗಂಗೆಯು ಬೇಕು / ಎಲ್ಲರೂ ಅಗ್ನಿಶಾಮಕರಿಂದು ಆಗಬೇಕು"[46] ಎಂದು ಓದು ಬರಹ ಅರಿಯದ ಜನರಿಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಎದುರು ಜಾಗೃತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಎಪ್ಪತ್ತು ಎಂಬತ್ತರ

ದಶಕದ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು. 1979ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ'ಯು ತನ್ನ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಐದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ, "ಎಲ್ಲಾ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು" ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಒಂದಾಗಿತ್ತು.[47] "ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೆನಿನ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಾದಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಕಡೆ ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ಗುಡುಗುವಂತೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಬಂಗ್ಲೆಗಳನ್ನು ನಡುಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಮೇಲು ಜಾತಿ / ವರ್ಗದ ಹಲವರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಕೆಳ ಜಾತಿ / ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಸಣ್ಣ ಮಾತಲ್ಲ."[48] "ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ವೈರಿಯನ್ನು ಹಣಿಯಲು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಚಾರವನ್ನು, ವರ್ಗ ನಿಷ್ಠ ವೈರಿಯನ್ನು ಮುರಿಯಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು."[49] ಈಗಲೂ ಅಂದರೆ ಚಳುವಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಂತರವೂ ಕೂಡ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜಾತಿನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ ಜಾತೀಯತೆ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಕೊಂಡು.[50] ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಜಾತಿವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ಸಮರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೇ ಜಾತಿಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ[46] ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಭಾರತವನ್ನು ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜಾತ್ಯತೀತ' ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಮಾಡಲು ತನ್ನ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

3.6.4. ವರ್ಗಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು:

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದರೆ 'ವರ್ಗ' ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವೂ ಒಂದು.

3.6.4.1. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿ: ವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ

ವಸಾಹತುಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ದೀರ್ಘ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮದು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಗೌರವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ವರ್ಗಭೇದವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಗೌರವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಮಾಜ ಎಂಬುದು. ದಂಡಿದ್ದವನೇ ದಂಡನಾಯಕನಾಗಿ, ಪುಂಡಾಟಿಕೆ ಮಾಡಿದವನೇ ಮಾಂಡಲಿಕನಾಗಿ ಮೆರೆದ 'ಭವ್ಯ' ಭಾರತವಿದು. ನಮ್ಮದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಉದಯವಾದ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಜನರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ದುಡಿವವರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಐಷಾರಾಮಿವರ್ಗ'ವಾಗಿ ವಿಭಾಗವಾದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಹಲವರ' ಬೆವರಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮವೇನೂ ಇಲ್ಲದ ಬೇರೆ 'ಕೆಲವರು' ಉಪಭೋಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀಮಂತರು' ಮತ್ತು 'ಬಡವರು' ಎಂಬ ಎರಡು ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಹಂಚಿಹೋದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ರಾಜರು, ಅವರ ಮಾಂಡಲಿಕರು, ರಾಜಪರಿವಾರ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ರಾಜಧಾನಿಯವರೆಗೆ ಇದ್ದ ಪುರೋಹಿತರು ಇವರೆಲ್ಲರ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಐಷರಾಮಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಮಂತರಾದರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಊಳುವ ರೈತರು, ರೈತಕಾರ್ಮಿಕರು, ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ಜೀವನಾಧಾರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಜನರೆಲ್ಲ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಡವರಾದರು.

ಈ ವರ್ಗಸಮಾಜವೂ ಒಂದು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ, ಬಹಳಷ್ಟು ದುಡಿಯುವವರು ಶ್ರೀಮಂತರೂ ಹಾಗೆ ದುಡಿಯದವರು ಬಡವರೂ ಆಗಿ

ವಿಭಜನೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನ್ಯಾಯದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮವನ್ನು ಹಾಕುವರೋ ಅವರೇ ಬಡವರಾಗಿ ಏನೊಂದೂ ಶ್ರಮಹಾಕದವರೇ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿ ವಿಭಜನೆಯಾದದ್ದು. ಈ ವಿಭಜನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರು ಬಡವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

3.6.4.2. *ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ*

ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ 'ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ'[51] ಮಾದರಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಈ ದೇಶದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೋಚಿದರು. "'ಜಮೀನ್ದಾರಿ' ಮತ್ತು 'ರೈತವಾರಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜಮೀನು ಒಡೆತನಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಜಮೀನು ಮೇಲಿನ ಕಂದಾಯ, ಅದನ್ನು ಹಣ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕಾದ ಕಡ್ಡಾಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಲು ಆರಂಭ ಮಾಡಿದ. ಜಮೀನು ಮಾರಾಟದ ಸರಕಾಗಿ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಿಂದ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರ ಕೈ ಸೇರತೊಡಗಿತು. ಸರ್ಕಾರ, ಜಮೀನ್ದಾರ ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರ ರೈತನ ಶತ್ರುಗಳಾದರು."[52]

ಹೀಗೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಗೊಂಡ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟಗಳು ಕೂಡ ನಡೆದವು. ಬಂಗಾಲದ ನೀಲಿದಂಗೆ, ಪಾಬ್ನಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರೈತ ಆಂದೋಲನ, ದಖನ್ನಿನ ರೈತ ಹೋರಾಟ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪಾದಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಚಂಪಾರಣ್ಯದ ನೀಲಿ ರೈತರ ಚಳುವಳಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಬಗ್ಗುಬಡಿಯಬಹುದೋ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಬಗ್ಗುಬಡಿಯಲು ಚಕ್ರಾದಿಪತ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ನಡೆಯಿತು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಒಂದು ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಹೋರಾಡುವವರೊಳಗೆ ಮತೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಂದು ಹೋರಾಟವನ್ನು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ಅಸಹಾಕಾರ-ಖಿಲಾಪತ್ ಚಳುವಳಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಲಬಾರ್ ರೈತ ಹೋರಾಟ. ಈ ರೈತಹೋರಾಟ ಮಾಪಿಳ್ಳೆಗಳ ದಂಗೆ. ಮಲಬಾರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ದಕ್ಷಿಣ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ನಾಯರ್‌ಗಳು ಭೂಮಾಲಿಕರು. ಅಲ್ಲಿ ಮಾಪಿಳ್ಳೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಗೇಣಿದಾರರು. ಗೇಣಿಯ ಅಭದ್ರತೆ, ಆಗಾಗ ಗೇಣಿಯ ಹೆಚ್ಚಳ, ಗೇಣಿಯ ನವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಕೆ ವಸೂಲಿ ಹೀಗೆ ಗೇಣಿದಾರರ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆ ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಭೂಮಾಲಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದರು. ಇದು ಮೂಲತಃ ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮತೀಯಹೋರಾಟದ ಬಣ್ಣಬಳಿಯಲಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಹೋರಾಟ ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಮತೀಯ ಹೋರಾಟವೇ ಆಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಯಿತು.[53]

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವಾದ ಗಾಂಧಿಯುಗದ ಕೊನೆಕೊನೆಯ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆ ವಿರುದ್ಧ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಧೋರಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೇ ಈ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟಧೋರಣೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಡವರ-ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಕಾಳಜಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ತಂಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಬಿರ್ಲಾ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ! 'ಸರದಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪಟೇಲರು ಮೂಲತಃ ಭಾರೀ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದರು!! ಭಾರತದ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಕಾಳಜಿಹೊಂದಿದ್ದ ನೆಹರೂ ಅವರಿಗೆ ಭಾರತದ ಬಡತನದ ಪರಿಚಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ!!! ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಾರೀ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು. ಈ ನಮ್ಮ ಈ ಎಲ್ಲ ನಾಯಕರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಕಡೆ ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ ಇಲ್ಲದೆಯೋ ವಾಲಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೀಗ ಕಷ್ಟವಾಗಲಾರದು. ಸುಭಾಷ್ಚಂದ್ರ ಬೋಸ್‌ರು, ಕನಿಷ್ಠ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ತ್ಯಾಗ ಮನೋಭಾವದ ಒಬ್ಬ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಈ ದೇಶವನ್ನು ಆಳಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[54] ಬಹುಶಃ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಲೇನೋ 1940 ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ದೇಶದ ಬಹುತೇಕ ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟಗಳೆಲ್ಲ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಹೋದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬರುವ ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದ ಬಡವ-ಶ್ರೀಮಂತರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತದಕಡೆಯಿಂದ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಶೋಷಿತರ ಕಡೆಯಿಂದ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿ ರೂಪದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ಅಂತರವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಗ ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು.

3.6.4.3. <u>*ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದದ ಆಶಯ*</u>

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಭರವಸೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿದ್ದ ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಮುಂದಾಳುತನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ, ಸರ್ವರೂ ಸುಖದಿಂದ ಬಾಳುವ ಸಮಾಜವಾದದ ಕನಸನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು.[55] ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವಕೀಯ ಆಡಳಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ 'ಸಮಾಜವಾದ'[56] ದ ಆಶಯಗಳು ಈಡೇರುವ ಮೂಲಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಒಂದು ಅಸೆ ಸಂವಿಧಾನ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಹೊಸತರದಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯಿತು.

ಆದರೆ ಈ ಮೊಳಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಸಸಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕನಸು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕರಗತೊಡಗಿತು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತು ಬಡವರ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಭಾರತ ವಸಾಹತುಪೂರ್ವಕಾಲಕ್ಕೆ ತಿರುಗಲು ಬಹಳ ದಿನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಡಿಮೆ ಆಗುವ ಬದಲು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋದವು. ಅಧಿಕಾರ ಹಿಡಿದವರಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. 'ಸೇವೆ', 'ತ್ಯಾಗ' ಮುಂತಾದವು ಅರ್ಥಕಳೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. "ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಅನ್ನುವುದು.ದಗಾಕೋರರ, ಠಕ್ಕರ ಹಾಗೂ ನಿರಂಕುಶ ದರೋಡೆಕೋರರ ಕೈಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಚರ್ಚಿಲ್[57]ರ ಭವಿಷ್ಯನುಡಿ ಸರಿಯಾಯಿತೇನೋ ಅನ್ನುವ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮರೆತು ಸ್ವಂತ ಸುಖಗಳಿಗೆ ದೇಶದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆಯತೊಡಗಿದರು. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪರಮಾಪ್ತ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಪಟೇಲ್ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಚರಕ ಗಾಂಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿತ್ತೆ ಹೊರತು ಅವರು ಭಾರೀ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಗಿರಣಿಗಳ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಕನಸುಗಳನ್ನು ನನಸಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬಡವ ಬಲ್ಲಿದರ ಅಂತರವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದರು. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಆರಂಭದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಾದ 50 ಮತ್ತು 60ರ ದಶಕಗಳು ಹೀಗೆ 'ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ'[58]ಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದ ದಶಕಗಳು. ಆನಂತರ ಬಂದ 70ರ ದಶಕ ಈ 'ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ'ಯು ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ದಶಕ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ 80ರ ದಶಕ 'ಜಾಗತಿಕರಣ', 'ಉದಾರಿಕರಣ' ಮತ್ತು 'ಖಾಸಗೀಕರಣ' ಎಂಬ

ತ್ರಿಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆರಂಭಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಹಾಡಿದ ದಶಕ![59] ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕಕ್ಕೆ ದೇಶ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಈ ತ್ರಿಕರಣಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಅವು ಪ್ರಬಲವಾದವು.

ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವ ಚೈತನ್ಯ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತಹ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ನವಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತುವ ಕಾರ್ಯಕೂಡ ಕ್ರಾಂತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಕ್ರಾಂತಿರೂಪದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಮೂರು ಚೇತನಗಳೆಂದರೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ.

ಸಮಾಜದ ಹಲವಾರು ಜನರ ದುಡಿಮೆಯ ಪ್ರತಿಫಲದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೆಲವೇ ಜನರು ತಿಂದು ಬದುಕುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಜನರಲ್ಲಿ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ದುಡಿವ ವರ್ಗದವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಘಟಿತ ಹೋರಾಟಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಯುತ ಫಲವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದುಡಿವವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಕೀರ್ತಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಶೋಷಣೆಗೆ ದೇವರೆಂಬುವನು ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕಾರಣ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಶೋಷಣೆಯ ನಿವಾರಣೆಯೂ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳೂ ಜಾತಿ, ಮತ, ಧರ್ಮ, ದೇಶ, ಈ ಎಲ್ಲ ಭೇದ ಮರೆತು ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಹೋರಾಟಮಾಡಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಮಗೆ ಬರಬೇಕಾದ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಶ್ರಮಿಕರ ಕೈಗೆ ಬರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿನವನಾಗಿದ್ದ. ಅವನ 'ದಾಸ್ ಕ್ಯಾಪಿಟಲ್' ಮತ್ತು 'ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೊ' ಕೃತಿಗಳು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಾಲುಭಾಗ ಜನರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಭಾರತದ ಅದರ ಅಂಗವಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಹಾಗೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಮಾಜೋರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಇಬ್ಬರು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತಕರೆಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಲೋಹಿಯಾ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ಸಿಗದ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದೆಂದರೆ 'ವಸಾಹತು ಭಾರತ' ಮತ್ತು 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತ' ಎರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವ ಅವಕಾಶ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದ ಮಾಹನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರೇ.

1910ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ 1967ರಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದ ಲೋಹಿಯಾ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಘಟ್ಟವಾದ 'ನೆಹರೂಯುಗ'[60]ದ ಉಗ್ರ ಟೀಕಾಕಾರರೆಂದೇ ಹೆಸರಾದವರು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಉಪ್ಪಿನ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ'[61] ಕುರಿತು ಪ್ರೌಢ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿ ಬರ್ಲಿನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿ ಪಡೆದಿದ್ದ (1932) ಲೋಹಿಯಾ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಮಹಾನ್ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತಕ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ನಂತರ ಆಡಳಿತ ಸೂತ್ರ ಹಿಡಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸುಖಲೋಲುಪತೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಗೊಂಬೆಗಳಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ

ರೋಸಿಹೋದ ಲೋಹಿಯಾ ಇಡೀ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ತಿರುಗಾಡಿ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿದರು. ಸಮಾಜವಾದದ ಹರಿಕಾರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಇಡೀ ದೇಶದ ಸಮಗ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ತಿರುಳು ಹೀಗಿತ್ತು: "1) ಪುರುಷ-ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆ 2) ವರ್ಣಭೇದ ಆಧಾರಿತ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಪ್ತಿ 3) ಜನ್ಮ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆ 4) ವಿದೇಶಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಅಂತ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಸರಕಾರದ ಸ್ಥಾಪನೆ 5) ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಧನೆ 6) ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಳಕೆಯ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾನೂನುಭಂಗ ತತ್ವದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ 7) ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲಾಗುವ ಅತಿಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ"[62]

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಲೋಹಿಯಾ' ಎಂದು ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ಶಾಂತವೇರಿ ಗೋಪಾಲಗೌಡ[63], ಕಾಗೋಡು ಚಳುವಳಿಯ ರೂವಾರಿ ಎಚ್.ಗಣಪತಿಯಪ್ಪ[64] ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ವರ್ಗಹೋರಾಟಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತಿಗಳನೇಕರು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನವ್ಯರು) ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ತೇಜಸ್ವಿಯವರಂತಹ ಎರಡನೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಕೆಲವು ನವ್ಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿದವರಿಗೆ ಗಾಳಿಬೀಸಿದಂತಹ ಅನುಭವ ನೀಡಿದೆ.[65]

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಮಾಜೋರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಜೆ.ಪಿ. ಎಂದೇ ಖ್ಯಾತರಾದ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ್ ಅವರು. ಕುವೆಂಪುಗಿಂತ ಎರಡು ವರ್ಷ ಮೊದಲು ಅಂದರೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಷ (1902) ಹುಟ್ಟಿ, ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೊಲೆಯಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅದೇ ದಿನ (1978ರ ಜನವರಿ 30) ಮರಣಹೊಂದಿದ ಜೆ.ಪಿ. ಬದುಕಿದ್ದು ಒಟ್ಟು 75 ವರ್ಷಗಳು. ತಮ್ಮ ಈ 75 ವರ್ಷಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿನ 50 ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಾಗಿ ಬದುಕಿದರು! ಈ 50 ವರ್ಷಗಳ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲ 25 ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ನಂತರದ 25 ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋರಾಟಮಾಡಲು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದರು!! ದೇಶಸೇವೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಆಸ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾಡದೇ ತಮ್ಮ ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನೇ ದೇಶಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರು ಜೆ.ಪಿ. ಮತ್ತು ಅವರ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರಭಾವತಿ ಅವರು.[66]

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಜೆ.ಪಿ. ಹೆಚ್ಚು ನತದೃಷ್ಟರೆನ್ನಬೇಕು. ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಜನಿಕ. ಬದುಕಿನ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೂ ನಂತರದ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿದರು. ಜೆ.ಪಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಭಾರತ ಇತಿಹಾಸದ ಕಪ್ಪು ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಕಾಲದ 'ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ'ಯ ಕರಾಳಮುಖವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಯಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ಅದರ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.[67] ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ತಡೆದು ಆಸ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾಡದೇ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ, ಆಸ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ತ್ಯಾಗಮಯವಾದ ಸಮರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವದ ಹೋರಾಟದ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಿದರೋ ಅದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ನಮ್ಮದೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹೆಸರಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಹೆಚ್ಚುಭಾರಿ ಸೆರೆಮನೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಜೆ.ಪಿ., ನಮ್ಮದೇ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರವಾದ ದೈಹಿಕ,

ಮಾನಸಿಕ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸಾವಿನಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು ನಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಸರಿ.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಜೆ.ಪಿ. ಅವರು 'ಸಂಪೂರ್ಣಕ್ರಾಂತಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅವರ ಸಂಪೂರ್ಣಕ್ರಾಂತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಧ್ಯೇಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಅವೆಂದರೆ: 1) ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಆಗಬೇಕು. 2) ನಿರುದ್ಯೋಗ ನಿವಾರಣೆ ಆಗಬೇಕು. 3) ಬೆಲೆ ಏರಿಕೆ ತಡೆಯಬೇಕು. 4) ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕು. ಈ ನಾಲ್ಕು ಬೇಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಭವಿಷ್ಯ ಅಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣಕ್ರಾಂತಿ! ಸಂಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವೇ 'ಸರ್ವೋದಯ'[68] ಅಥವಾ 'ಎಲ್ಲರ ಏಳಿಗೆ'. ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ನಿರುದ್ಯೋಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕು,[69] ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಮೂಲ ರಾಜಕಾರಣ, ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲಂಚವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರವನ್ನು ತಡೆಯುವ ಮೊದಲ ಕ್ರಮ, ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಗುಮಾಸ್ತರಾಗುವುದನ್ನಷ್ಟೆ ಕಲಿಯುವುದರ ಬದಲು ನಿಸರ್ಗದಡಿಯಲ್ಲಿ ನೈಜ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಕಲಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಜೆ.ಪಿ. ಅವರ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ 'ಹೊಲಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಕಲಿಯಿರಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಮಾಜವಾದವಾಗಲೀ ಜೆ.ಪಿ.ಅವರ ಸಂಪೂರ್ಣಕ್ರಾಂತಿಯ ಸರ್ವೋದಯವಾಗಲೀ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಏರು-ಪೇರು ಸರಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೆ. ಬಹುಶಃ ಜೆ.ಪಿ. ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಪಕ್ಷರಹಿತ ರಾಜನೀತಿ' ಹಾಗೂ 'ಪಕ್ಷರಹಿತ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ'[70] ತತ್ವಗಳಾಗಲೀ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ವಿಶ್ವ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟು' ಅಥವಾ ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿಯ ಮಹತ್ವವಾಗಲೀ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೇ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದ ಕಾಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಮುಟ್ಟದೆ ಅವರ ಚಳುವಳಿಗಳು ವಿಫಲವಾದವು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿ ಅದು ಸಾಯುವಾಗ ಸುಮ್ಮನೇ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಸಾಯುವಾಗ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಚಳುವಳಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡಿಯೇ ಸಾಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದ ರೈತ ಹೋರಾಟ, ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ, ದಲಿತ ಹೋರಾಟ, ಸ್ತ್ರೀ ಹೋರಾಟ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿವೆ.

3.6.5. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವೂ ಒಂದು. ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆಯ ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧ ಉಂಟಾಗಿದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ.

3.6.5.1. <u>ಅಧೀನ ಪ್ರಧಾನ ಉಂಟಾದ ಬಗೆ</u>

ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮನುಷ್ಯ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಕಸುಬನ್ನಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಅವನು ಅವಳು ಇಬ್ಬರೂ ಕಾಡು ಮೇಡು ಅಲೆದು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನಂತೆ ಅವಳೂ ಬೇಕಾದಲ್ಲಿ ತಿರುತ್ತಿದ್ದಳು. ತನ್ನ ಆಹಾರವನ್ನು ತಾನೇ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಹಾಗೇ ಗಂಡಿನಂತೆ ಹೆಣ್ಣೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದವರೊಡನೆ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗಾಗಿ ಕೂಡುತ್ತಿದ್ದಳು.

ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರಾಗಿದ್ದು ಮಾನವ ಬೇಟೆಯ ಬದುಕಿನಿಂದ ಕೃಷಿಯ ಬದುಕಿಗೆ

ತಿರುಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಮನುಷ್ಯರು ಬೇಟೆಯಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷಿ ತಾನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವರ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವರು ಬೇಟೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಎರಡನ್ನೂ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಕೃಷಿ ಇಂದು ಶ್ರಮಹಾಕಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ದಿನ ಆರೈಕೆ ಮಾಡಿ ನಂತರ ಪ್ರತಿಫಲ ಪಡೆಯುವ ಮತ್ತು ಒಂದೆಡೆ ನಿಂತು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾದರೆ ಬೇಟೆ ಅಂದಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಂದೇ ಪ್ರತಿಫಲ ನೀಡುವ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಬ್ಬರು ಒಂದೆಡೆ ನಿಂತು ಕೃಷಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹಾಗೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ತಿರುಗಾಡಿ ಬೇಟೆಯಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊಂದು ಎದುರಾಗಿ ಕೆಲಸದ ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅವರಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಕೆಲಸದ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಸಿರು, ಹೆರಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದೆಡೆ ನಿಂತು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವಾದ ಕೃಷಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೇ ಸದಾ ಅಲೆಯುತ್ತಾ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸವಾದ ಬೇಟೆಗೆ ಗಂಡು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಯ್ಕೆಯಾದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಹಿನ್ನಡೆಯ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಅವಳ ಚಲನೆಗೆ ನಿರ್ಬಂಧ ಉಂಟಾದದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಗಂಡನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳ ಉಸ್ತುವಾರಿಯ ಕೃಷಿ ಆಗಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಪ್ರತಿಫಲ ನೀಡುವಂಥದ್ದಲ್ಲ! ಅಂದಿನ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಂದೇ ಪ್ರತಿಫಲ ಪಡೆಯುವ ಬೇಟೆಯ ಉಸ್ತುವಾರಿಯ ಗಂಡು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ 'ಬ್ರೆಡ್ ವಿನ್ನರ್' ಆದ. ಹೆಣ್ಣು ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ 'ಬ್ರೆಡ್ ಬೆಗ್ಗರ್' ಆದಳು.[71]

ಕೆಲಕಾಲದ ನಂತರ ಕೃಷಿಯ ಬೀಜ-ಸಸಿ-ಗಿಡ-ಪ್ರತಿಫಲ ಈ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಂದದ್ದು 'ವಂಶ' ಮತ್ತು 'ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ' ಇವುಗಳ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ವಂಶ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಅಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡಿದವು. ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ನಿರ್ಬಂಧವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಸಿವಾದಾಗ ಸಿಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೋ ಕಾಮ ತೃಷೆ ಎದ್ದಾಗ ಬೇಕಾದವರನ್ನು ಕೂಡಿ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಷೆ ತಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ ಹೊರತು ತಂದೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲ.[72] ಹಾಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಾಯಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿನ ತಂದೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಏಕೈಕ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಇಂಥವರನ್ನೇ ಕೂಡಬೇಕು ಇಂಥವರನ್ನು ಕೂಡಬಾರದು ಎಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಟ್ಟಳೆಯಿಲ್ಲದೇ ಮಗುವಿನ ತಂದೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲದ ಒಂದು ನಿರ್ಬಂಧ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅವಳು ಇಂಥವರ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶವೇ ಹೊರತು ನೈತಿಕವಾದ ಅಂಶ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಈ ನಿರ್ಬಂಧದ ಹಿಂದಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶ ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ಮಸುಕಾಗಿ ನೈತಿಕತೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು.[73]

ಹೀಗೆ ಚಲನೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಈ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಜೊತೆಗಾರನಾಗಿಯೇ ಇರುವ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲದ ಗಂಡಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅಧೀನಳಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಅಂಶಗಳೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಈ 'ಪ್ರಧಾನ' 'ಅಧೀನ' ಗಳು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಬೃಹತ್ ಕಂದಕವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದವು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆರಂಭವಾದಾಗಿನಿಂದಲೂ ನೋಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನಳಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, "ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೂಲತಃ ನಾಯಕ

ಕೇಂದ್ರಿತವಾದಂತಹವು. ನಾಯಕಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎರಡನೇ ಸ್ಥಾನ. ನಾಯಕನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವನ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಾಯಕಿಯು ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಮಾಮೂಲಿಯಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ನಿರೂಪಣೆ."[74] ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, "'ರಮಣನೊಲಿದಂತೆಗೋರಿಗೊಳಿಸುತಿರ್ಕುಂ'[75] ಎನ್ನುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀತ್ವ, ಪುರುಷತ್ವದೊಂದಿಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಗಿದೆ."[76]

3.6.5.2. *ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ*

ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ 'ಸಹಚಾರಿಣಿ'[77] ಯಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಸಹಚಾರಿಣಿಯ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದು ಗಂಡಿನ 'ಹಿಂಬಾಲಕ'[78]ಳಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದು ಅವಳನ್ನು ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಕ್ರದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ಸಮರವನ್ನು ಸಾರಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ.[79] ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಹೇಗೆ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ದುಡಿವ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಲೇಖಕಿ ಸಿಮೋ ದ ಬುವಾ ಅವರ 'ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್' (Second Sex) ನಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭದ್ರ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಮಾನ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಶುರುವಾದವು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿ ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗೆ ಮತ್ತು ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಅವಳಿಗೂ ಗಂಡಿಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರ ಪೆರಿಯಾರ್, ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ನಾರಾಯಣ್ ಅವರು ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ತಾರತಮ್ಯದ ನಿವಾರಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕ್ರಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕೆಲವರು ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಾಗಿ ವಿಶೇಷಗೋಷ್ಠಿ, ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟಣೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನಾವು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಶತ್ರುವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನೂ ಅಡಕಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಹೋರಾಟ ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಂಘಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದದ್ದು 1979ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘದ ಸ್ಥಾಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಬದಲು ಒಂದಾಗಿ ಅಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದುಂಟು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಗಮವನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕಕ್ಕೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುವಲ್ಲಿ ಈ ತೊಡಕಿರುವುದು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದರೆ "ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಮೇಲಲ್ಲ, ಹಾಗೇ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೀತ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಕೀಳಲ್ಲ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನರು" ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರೇ ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು 'ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶತ್ರು, ಅವನೇ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮೂಲ' ಎಂಬ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದರೂ ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ಈ ನಿಲುವನ್ನು "ಗಂಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹೆಣ್ಣು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ನಮ್ಮ ಶತ್ರು. ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಮೂಲ" ಎಂದು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕ ಕ್ರಮವೇ ಸರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಲುವಿನ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾನ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಪುರಷರನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೇ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಅನೇಕ ಅನಗತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಗುರಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಮಾಡಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿತು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಚಿಂತನ ಧಾರೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. "ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಮಾತೃದೇವೋಭವ'[80] ಎಂಬ ಪೂಜ್ಯತೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿರಿಮೆ ಊಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದದು. ವಿಶ್ವದ ಯಾವ ದೇಶದ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭರತಖಂಡದ ಸ್ತ್ರೀ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ" ಎಂಬುದು ಒಂದು ಧಾರೆ. ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ, ಚಿ.ನಾ. ಮಂಗಳಾ ಅವರನ್ನು ಈ ಧಾರೆಗೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ[81]. ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ "ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಈ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಿಸಬೇಕು" ಎಂಬುದು. ಮೊದಲನೇ ಚಿಂತನಧಾರೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಅಗತ್ಯತೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಧಾರೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಒಪ್ಪಿತಧಾರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂದಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಜೀವವಾಗಿದೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಅವುಗಳ ದೇಹಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ' (Defference) ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ 'ಮೇಲು-ಕೀಳು' (Descrimination) ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಚಿಂತನೆ.

ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಡಾ. ಉಷಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, "ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎಂದರೆ ಈಗ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ . ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಗಂಡನ್ನು ತಂದು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೋಗುವುದು ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದರೆ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತನಾದ ತನ್ನ ಪಕ್ಕದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಇದ್ದದ್ದು ತನಗೂ ಬೇಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಅದರಾಚೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ತನಗೆ (ಸ್ತ್ರೀಗೆ) ಬೇಕು ಅಂತನೂ ಅಲ್ಲ"[82] ಎಂದು ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಬಹುದು.

3.6.6. ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ, ಸಹಬಾಳ್ವೆ, ಕೋಮುಸಾಮರಸ್ಯ, ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದಗಳ ಆಶಯಗಳು:

ಜಾತೀಯತೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯಾಗಿರುವಂತೆ, ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಲಿಂಗಭೇದ ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಶೋಷಣೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆಗಳು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಎಂಬತ್ತು ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದೇಶವನ್ನು ಕಾಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವು. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡರೂ ಅವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ರಕ್ಷಕರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು 'ಮುಖಂಡರು' ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಆ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ನಿರ್ಬಂಧ, ಅವರು ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಕಡೆ ಹೋಗದಂತೆ ತರುವ ಒತ್ತಡದ ಸ್ಥಿತಿ ಇವುಗಳನ್ನು 'ಮೂಲಭೂತವಾದ' (Fundamentalism) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ 'ಮುಖಂಡರು' ಅಥವಾ 'ರಕ್ಷಕರು' ಎಂದುಕೊಂಡ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಜನರು ಬೇರೆ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಕಡೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವುದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದವರೂ ಕೂಡ ಅವರವರ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತರುವದನ್ನು 'ಕೋಮುವಾದ' (Communalism) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಅಪಾಯಕಾರಿಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕೋಮಿನ ಜನರು ಬೇರೆ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕೋಮಿನಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಪಡೆದು ಬೆಳೆಯದಂತೆ ನಿರ್ಬಂದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯದಿರಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದಿರಲಿ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕೋಮಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೋಮುವಾದದ ಪರಿಣಾಮ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತು ತನ್ನದಲ್ಲದ್ದನ್ನೂ ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರಾಸೆಯುಳ್ಳದ್ದು. "ನನ್ನದು ನನಗೆ ನಿನ್ನದು ನಿನಗೆ" ಎನ್ನುವ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕಿಂತ 'ನನ್ನದು ನನಗೆ ನಿನ್ನದೂ ನನಗೆ' ಎನ್ನುವ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದು ಈ ಕೋಮುವಾದ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕಿಂತ ಕೋಮುವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಕೋಮುವಾದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ' ಅಂದರೆ 'ಫ್ಯಾಸಿಜಂ'(Facism) ನಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. 'ಫ್ಯಾಸಿಜಂ' ಅಂದರೆ ಒಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜನರು ಆ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾವು ಇತರೆ ಜನಾಂಗಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಒಂದು ವಾದ.[83] ಕೋಮುವಾದದ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಇದರ ಬೇರುಗಳು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಆರಂಭಿಕ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಕೋಮುಗಳಾದ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಗಲಿಗೆ ಹೆಗಲುಕೊಟ್ಟು ಹೋರಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಜನರನ್ನು ಒಟ್ಟುಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದದ್ದು (ಉದಾ: ತಿಲಕರು

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಗಣೇಶೋತ್ಸವವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು) ಸಣ್ಣದಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಆತಂಕದ ಬೀಜಾಂಕುರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅವರೆದೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಕುರವಾದ ಈ ಬೀಜವನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ನೀರು ಗೊಬ್ಬರ ಹಾಕಿ ಅದು ಗಿಡವಾಗಿ, ನಂತರ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಅದು ದೇಶವಿಭಜನೆಯಂತಹ ಕಹಿಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಅಪಕೀರ್ತಿ ಆಗಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಅಳಿವು ಉಳಿವು ಇಲ್ಲಿನ ಈ ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. 1905ರಲ್ಲಿನ ಬಂಗಾಳದ ವಿಭಜನೆ ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯ ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ.[84]

ಬಂಗಾಳದ ವಿಭಜನೆಯ ಘಟನೆಯಿಂದ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಚಿಗುರುವಿಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಘಟನೆ ನಡೆದ ಮಾರನೆಯ ವರ್ಷವೇ (1906) ಮುಸ್ಲಿಮರ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ 'ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೀಗ್'[85] ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತು. ಕೋಮುವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಘಟನೆ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಂದು ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಘಟನೆಗಾಗಿ 1925ರಲ್ಲಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕ ಸಂಘ' (ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್.)[86] ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತೋ ಈ ಸಂಘಟನೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಇವೆರೆಡೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಮುಸ್ಲಿಂರನ್ನೂ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನೂ ಸಂಘಟಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದಾದ ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಸಂಘಟನೆಯೊಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದ ಕಾರಣ ಈ ಎರಡು ಕೋಮುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದಕ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ, ಈ ಕಂದಕದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ನೀರು ಹರಿಯತೊಡಗಿ, ಕಂದಕ ವರ್ಷವರ್ಷಕ್ಕೂ ದೊಡ್ಡದಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣವಾದ 1947ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಈ ಕಂದಕ ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆಯಿತೆಂದರೆ ಅದು ಈ ದೇಶವನ್ನೇ ಹೋಳುಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿತು![87]

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಗಾಂಧಿನಂತರದ ತಲೆಮಾರಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರಗೆ ಗಾಂಧಿಕೂಡ ಅನಗತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಮರ ನಡುವೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಅಪನಂಬಿಕೆಯು ಮುಂದೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತದಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿದ್ದ ಗಾಂಧಿ ಇವೆರೆಡೂ ಕೋಮುಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸೋತಿದ್ದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆತ ಬೆನ್ನಲ್ಲೆ 1948ರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಕತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಬುಗಿಲೆದ್ದಿತು. 33 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಹೊರಗಿನ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಜಯಗಳಿಸಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಈಗ ದೇಶದೊಳಗಿನ ಈ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಮಾಡುವುದು ಒಂದು ತೀವ್ರತರ ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪರಮಾಪ್ತ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಾದ ವಲ್ಲಭಭಾಯಿ ಪಟೇಲ್ ಹಾಗೂ ನೆಹರೂ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವಿನವರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಕುರಿತು ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಕಂಡ ಅಮೇರಿಕೆಯ 'ಲೈಫ್' (Life) ಪತ್ರಿಕೆ ವರದಿಗಾರಳಾದ ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಬರ್ಕವೈಟ್ (Margaret Bourke-White) ತನ್ನ 'ಹಾಫ್ ವೆ ಟು ಫ್ರೀಡಂ' (Half way to Freedom)[88] ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ:

"ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡುವುದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಉಗ್ರ ಸಂಘಟನೆಗೆ (ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್.) ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಪಟೇಲರು ಲಕ್ನೋದಲ್ಲಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡುವಾಗ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾಕಡೆ ಕೋಲಾಹಲ ಮೂಡಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನೆಹರೂ ಅವರು ಪ್ರಜೆಗಳು ಯಾವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು."[89]

ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್‌ಳ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಆ ಕಾಲದ ಕೋಮುಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಡೆಯಿಂದ ಇದ್ದ ಧೋರಣೆಗಳ ನಡುವಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕುರಿತಂತೆ 'ಗಾಂಧಿಮಾದರಿ' ಮತ್ತು 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿದ್ದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆತ ಹೊಸತರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾರು ಜನಾಂಗಗಳ ಕುರಿತು 'ಪಟೇಲ್ ಮಾದರಿ' ಮತ್ತು 'ನೆಹರೂ ಮಾದರಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿದ್ದವು. ಪಟೇಲ್‌ಮಾದರಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಬೆಂಬಲಿತ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು (Communalism)[90] ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾದರಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ' ಅಂದರೆ 'ಸೆಕ್ಯೂಲರಿಸಂ'ನ್ನು (Secularism)[91] ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಧಾನಿಯಾದ ನೆಹರೂ ತಮ್ಮ ಧೀರ್ಘವಾದ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಬಲವರ್ಧನೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಟೀಕೆಗೊಳಗಾದದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಕೋಮು ಈ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಕೂಡ ಪಟೇಲ್ ಅವರಂತೆ ವಿಚಾರಮಾಡುವಂಥವರಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ದೇಶದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಕಷ್ಟವಾದ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ತಾಣವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಜಂ ಅನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಅವರು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಎಂಬುದು ಅದರ ಆಶಯ. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನೆಹರೂ ಇದ್ದರು ಎಂಬುದು ಸಮಾಧಾನಕರ ಸಂಗತಿ.[92] ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಬರ್ಕವೈಟ್‌ಳ ಇನ್ನೊಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಇದು, "ಸ್ವತಃ ಉಚ್ಛವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ನೆಹರೂ ಅಪ್ರತಿಮ ಧೈರ್ಯ ತೋರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಜನರ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಧೈರ್ಯ ಯಾವ ರೀತಿಯದೆಂದರೆ ಒಂದುಸಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಅವರು ಕೂಡಲೇ ಕಾರಿನಿಂದಿಳಿದು ಹಿಂದೂಗಳನ್ನು ಬರಿಗೈನಿಂದಲೇ ಹೊಡೆದಿದ್ದರು."[93]

ಕೋಮುವಾದದ ವಿರೋಧಿನಿಲುವಿನ ಆಡಳಿತ ಬಹುಪಾಲು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೂ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಅಡಗಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 1948ರ ಕಲ್ಕತ್ತೆಯ ಕೋಮುಗಲಭೆ ನಂತರ ಒಳಗೊಳಗೆ ಹೊಗೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೊಮುದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಎದ್ದು ಕಂಡದ್ದು 1992ರ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ 'ಬಾಬ್ರಿಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸ ಪ್ರಕರಣ'ದಲ್ಲಿ.[94] ಆನಂತರ ನಡೆದ 'ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ'[95] ಈಗಲೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಬಾಬಾಬುಡನ್‌ಗಿರಿ ಪ್ರಕರಣ'[96] ಇವೆಲ್ಲವೂ ದೇಶ ಈಗಲೂ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳ ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪದ ಅಪಾಯಕರಿಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ.

ಕೋಮುಗಲಭೆ ಅಥವಾ ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಆ ಜನರಷ್ಟೆ ಕಾರಣರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಈ ಕೋಮುಗಲಬೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಖ್ಯಾತ ರೈತನಾಯಕ ಪ್ರೊ. ಎಂ.ಡಿ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಒಂದು ಕಾಮೆಂಟ್ ಇದು: "ಈವನ್ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸಿದ್ ಡೆಮಾಲಿಷನ್ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6ನೇ ತಾರೀಕು ಅಂತ ನಿಗಧಿ ಆಗಿದ್ದೂನೂ ವಾಷಿಂಗ್‌ಟನ್‌ನಲ್ಲಿ. ಡಿಸೆಂಬರ್ 6ಕ್ಕೆ

ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಭೆ ಜಿನೇವಾದಲ್ಲಿ ನಡೀತಾ ಇತ್ತು. ದೇಶದ ಗಮನ ಆ ಕಡೆ ಹೋಗಬಾರದು, ಗಮನ ಬೇರೆಕಡೆ ಬರಬೇಕು ಅನ್ನೋ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾನೆ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6 ನಿಗಧಿ ಮಾಡಿದ್ದು... . . . . ಯಾವಯಾವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂಥೆಂಥ ಸ್ಟೆಟಜಿ ಬಳಸಬೇಕು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಫ್ರಿಕಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಬೇಕು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೋಮುದ್ವೇಷ ಹೇಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕು ಇದನ್ನೂನು ಅಮೇರಿಕಾದ ತಜ್ಞರು ರೂಪಿಸೋರು. ಭಾರತದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕೆಲವರು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮೇಲ್ವರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನ ನಾನು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಂತ ಕರೆಯೋದು."[97]

ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಕೋಮುಗಲಭೆಗಳು ಜನರ ಕೂಡಿಬಾಳುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಸ್ವಲ್ಪವಲ್ಲ. ಅವು ಜನರ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಭಾಗವಾದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಗಲಭೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜನಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ನಾಗರಿಕರೂ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ-ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸೌಹಾರ್ದಯುತ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಲು ಬೇಕಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ನಿಯೋಜಿತರಾದ ಆಡಳಿತಗಾರರರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ತನ್ನ ಈ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಬಿದ್ದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು, ಮಾನವಹಕ್ಕುಗಳ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಹಾಗೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರವಂತರು ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆ'ಯಂತಹ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಆತಂಕಕಾರಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಬಲಿಷ್ಟವಾದ ತಡೆಯೊಡ್ಡುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕೂಡ ಇಂತಹ ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲರಿಗೊಂದೇ ಭೂತಲವೆಂದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಭಗವಂತನು ತಂದೆ' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಅದು ಸಾರುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು 'ಸರ್ವಜನಾಂಗದ ಶಾಂತಿಯ ತೋಟ'[98] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಶತಮಾನದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಈ ತೋಟವನ್ನು ಯಾವ ಮತಾಂಧ ಕಪಿಗಳೂ ಹಾಳುಮಾಡದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಭುಜದ ಮೇಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

3.6.7. ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ "ಕಳೆದ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು 'ಜಾಗತೀಕರಣ'[99] ಇನ್ನೊಂದು 'ದೇಗುಲೀಕರಣ'.[100] ದೇಗುಲೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತೀರಾ ಹೊಸದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅದು ಚುನಾವಣೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ಇತರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಂದಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮಾತ್ರ ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ದಿಢೀರನೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ. 1992 ರಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರ ಗ್ಯಾಟ್ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಸಹಿಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಈ ಜಾಗತಿಕರಣಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.[101]

3.6.7.1. ಜಾಗತೀಕರಣ ವಿಶ್ವಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು:

ಏನು ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ? ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜಾಗತಿಕಹಳ್ಳಿ'ಯ (Globlal Village) ಕಲ್ಪನೆ ತುಂಬಾ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನೇ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶಮಯವಾದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸರಿ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಲ್ಪನೆ ನಮಗೆ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಪರಿಚಯವಿತ್ತು. ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಲೋಹಿಯಾ 'ವಿಶ್ವ ಸರ್ಕಾರ' (World Parliament)[102] ದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಮಾನವ ಜಾತಿ ತಾನೊಂದೇ ವಲಂ', 'ವಸುದೈವ ಕುಟುಂಬಕಂ' ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು 'ಎಲ್ಲರಿಗೊಂದೇ ಭೂತಲವೆಂದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಭಗವಂತನು ತಂದೆ' 'ನಾನು ನನ್ನದು ಎನ್ನುವ ವರ್ತುಲಕೆ ಗೆರೆಯನೆಳೆಯಬೇಡ' ಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಿ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ವಿಶ್ವಮಾನವ' ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೂಡ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನೇ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಾಗಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಆಗಬೇಕು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೆವೋ ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ಇದುವರೆಗೂ ಆಶಯರೂಪಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ವಾಸ್ತವರೂಪಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ಪ್ರಶ್ನೆ.

3.6.7.2. ಮಾನವ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಜಾಗತೀಕರಣ

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಸರಣಿಗಳೇ ಇವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಜನರ ಪಾಲಿಗೆ ಆಶಾಕಿರಣವಾಗಿ ಅವರ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬೆಳಕಾಗಿ ಬಂತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶ ಹಾಳಾಯಿತು. ನಮ್ಮತನವೆಲ್ಲವೂ ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ವಾದಗಳೂ ಸಮರ್ಪಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಡೆಯುವ ವಾದಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ನಮಗೆ ವರವೇ ಅಥವಾ ಶಾಪವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ.

ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ, ನಾವು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನವನ ನಡುವಿನ ಜಾತಿ–ಧರ್ಮ–ಮತ–ರಾಜ್ಯ–ದೇಶ–ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಕಂದಕಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಒಂದು ಪರಿಹಾರಸೂತ್ರವಾಗಿ. ಆದರೆ ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣ ಈ ಪರಿಹಾರ ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭಾರತದ ಹುಡುಗಿ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಹುಡುಗನನ್ನು ಹಾಗೇ ಅಮೇರಿಕದ ಹುಡುಗ ಭಾರತದ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಯಾಗುವುದನ್ನೋ ಅಥವಾ ಇಂತಹ ಇನ್ನಾವುದೋ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜಾತಿ–ಧರ್ಮ–ಮತ–ರಾಜ್ಯ–ದೇಶ ಇವುಗಳ್ಯಾವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೂ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗವನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಂತಹ ನಿಜವಾದ ವಿಶ್ವಮಾನವರ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯದಂತಹ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಶ್ವಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತೇನೋ. ಆದರೆ ಈಗ ಬಂದಿರುವುದು ಇಂತಹ ವಿಶ್ವಮಾನವ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರೇರೇಪಿತ 'ಮಾನವ ಜಾಗತೀಕರಣ' (Human Globalisation) ಅಲ್ಲ. ಇದು ಕೇವಲ ವಿಶ್ವದ ಬಲಾಢ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿ ಪೂರೈಸಲು ಹಾಗೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾದ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಮತ್ತು ತ್ಯಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಗುಹಾಕಲು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು

ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರೂಪಿಸಿದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಪ್ರೇರೇಪಿತ 'ವ್ಯಾಪಾರಿ ಜಾಗತೀಕರಣ' (Commercial Globalisation).

ಈ ವ್ಯಾಪಾರೀ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಲಾಭ ಮುಖ್ಯ. ಲಾಭಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ–ಅನ್ಯಾಯ, ನೀತಿ–ಅನೀತಿ, ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವಂತಹ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದವನು ಲಾಭಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಬಲವಿದ್ದವನೇ ಗೆಲುವಂತ.' ಹೀಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಬಲವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಜಾಗತೀಕರಣವು ವರವೋ ಶಾಪವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವು ಯಾವ ದೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದುವರೆದ ದೇಶಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ತೃತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ."[103] ಅಮೇರಿಕದಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಉತ್ತರ ವರ. ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶದಂತಹ ದೇಶಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದರೆ ಶಾಪ. ಭಾರತ ಇನ್ನೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ (Developing Countries) ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವ ಮಟ್ಟದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭಕ್ಕಿಂತ ನಷ್ಟ ಹೆಚ್ಚು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಎಂದರೆ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶದ ಸ್ಪರ್ಧೆ. ಬಲಾಢ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನೊಂದಿಗೆ ಬಾಲಕನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುಸ್ತಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಗೆದ್ದವರಿಗೆ ಚಪ್ಪಾಳೆಹೊಡೆದು ಬಹುಮಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದಂತೆ!

3.6.7.3. <u>ಅಪಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯಗಳು</u>

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಿಸಿ ಭಾರತವನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ರೈತರ ಬೀಜ, ಆಹಾರ ಬೆಳೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಕುಡಿಯುವ ನೀರು, ಔಷದೀಯ ಸಸ್ಯಗಳು, ಮುಂತಾದ ದೇಶದ ಅಗತ್ಯವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದರ ಬಿಸಿ ದೇಶದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಕಲೆ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಾಪಾರ ವಾಣಿಜ್ಯ, ಹೀಗೆ ದೇಶವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ವಿದೇಶಿಕಂಪನಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ ದೇಶದ ಜನರ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಆತಂಕದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶದ ಭವಿಷ್ಯ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. "ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಮಾಯಾಲೋಕ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಅಪಾಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಲ್ಲದ ಜೀವನಕ್ರಮವೊಂದು ಬೇರೆಕಡೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅದು ಸ್ಥಳೀಯಗೊಳ್ಳದೇ ಹೋದಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಪಾಯವಾಗುತ್ತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅವರು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ."[104] ಜಾಗತೀಕರಣ ಇವತ್ತು ಭಾರತದ ಮರಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಿಯಂತೆ ಬಂದು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಹೂಬಿಟ್ಟು ಆಕರ್ಷಣೆ ತೋರಿರುವಂಥದ್ದು. ಮರವನ್ನೇ ಸುಂದರವಾಗಿಸಿರುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಬಳ್ಳಿ ಈಗ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಮರವನ್ನು ಬಿಗಿಯುತ್ತಾ ಬಿಗಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಿಗಿತ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಮರವೇ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿ ಸತ್ತುಹೋದರೆ ನಾವು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುವಂಥದ್ದೇನೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ!!!

ಆಡಳಿತಗಾರರು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವಿರಬಹುದು. ಮುಂಬರುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ದೂರದೃಷ್ಟಿ ಇದ್ದರೂ ಹತ್ತಿರದೃಷ್ಟಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ, ಹೀಗೆ. ಅಥವಾ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅರಿತೂ ಅದನ್ನು

ಸ್ವಾಗತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗತಿಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ಅನೇಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಲಾಢ್ಯರಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಯುದ್ಧದಂತಹ ಆಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ತಕ್ಷಣದ ಅಳಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲು ಜಾಗತೀಕರಣದಂತಹ ನಿಧಾನ ಅಳಿವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅವರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬಹುದು.

3.6.7.4. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆ

ಆಡಳಿತ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೇನು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಈಗಾಗಲೇ ಬೇರೆಬೇರೆ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಜಾಗತೀಕರಣ ನಮ್ಮ ನಾಡು-ನುಡಿಯ ಜನಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತು ಈ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಅಥವಾ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ 'ಅನನ್ಯತೆ' (Identification) ಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಎಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಚಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ಸಂಖ್ಯಾಬಾಹುಳ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಲಭಉಪಯೋಗಿ ಬಲದಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಆಕರ್ಷಿಸಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಮೊದಲಿನ ವಸ್ತು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ, ಮರೆಯುಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮತನದ ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಅವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹಾಗೇ ಅನನ್ಯತೆಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ವಸ್ತು-ವಿಚಾರಗಳ ಬದಲು ನಾವು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಮೊದಲು ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ವಸ್ತು-ವಿಚಾರಗಳ ಮರುಬಳಕೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅವು ಅಳಿಯದಂತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಅದೆಂದರೆ ನಾವು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಕೋಮುವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಂತಿಯ ಮೇಲಿನ ನಡಿಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವಿಂದು ಅತ್ತ ಬಿದ್ದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಇತ್ತಬಿದ್ದರೆ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಎನ್ನುವ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವೇ ಜನರ ಆಚರಣೆ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಂಬಿಸಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಈಗಿನ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಗ್ರಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸದ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಆಚಾರ ಜೀವನಶೈಲಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಹೋರಾಟಗಳಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಇದ್ದೇವೆ.

ಹೀಗೆ ಅತ್ತ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬೀಳದಂತೆ ಇತ್ತ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಜಾರದಂತೆ ಜನತೆಯನ್ನು ತಂತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಹೇಳುವ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೆ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನಾಗಿಸುವ 'ಜಾಗತಿಕ ಹಳ್ಳಿ' ಅಥವಾ 'ವಿಶ್ವಹಳ್ಳಿ' (Globlal Village) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಪ್ರತಿಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ವಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ 'ಹಳ್ಳಿವಿಶ್ವ' (Village Goobe) ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜನರನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸಲು ನಾವಿಂದು

ಒತ್ತುಕೊಡಬೇಕಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ವಿಶ್ವಹಳ್ಳಿ' ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ 'ಪರಾವಲಂಬನೆ'ಯನ್ನು (Inter Dependance) ಹೆಚ್ಚಿಸಿದರೆ 'ಹಳ್ಳಿವಿಶ್ವ' ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಾನೇ ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ'ಯನ್ನು (Independance) ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತಿತರ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಿಕೆ ಈ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಅಂತ್ಯದ ಹಾಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭಿಕ ವರ್ಷಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

3.6.8. ಕದನಪ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ಕದನಕುತೂಹಲಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

3.6.8.1. ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹರಿದುಬಂದ ಯುದ್ಧಪರಂಪರೆ

ನಮ್ಮದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುದ್ಧಪರಂಪರೆ. ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಬದಲಾವಣೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಅಲೆಮಾರಿತನದಿಂದ ಒಂದೆಡೆ ನಿಲ್ಲುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದನೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕುಟುಂಬ, ಹಳ್ಳಿ, ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉದಯ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ರಾಜ್ಯಗಳ ಉದಯಗಳ ಜೊತೆಜೊತೆಯೇ ರಾಜ್ಯಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ರಾಜ್ಯಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಸೈನ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಸೈನ್ಯಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಇರುವುದು ಚೆಂದವಲ್ಲ! ಅವಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಬೇಕು. ಸರಿ ಯುದ್ಧಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ರಾಜರನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಅವರ 'ಕದನಪ್ರಿಯತೆ'. ಯಾವ ರಾಜ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನರ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿ ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತಾರಮಾಡಿದ್ದಾನೋ ಅವನನ್ನು ನಾವು 'ಮಹಾರಾಜ' 'ಜಗದೇಕವೀರ' 'ಛಲದಂಕಮಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ! ಶೌರ್ಯ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಜಾಯಸಿ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತದ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧಗಳಂತಹ ಪೌರಾಣಿಕ ಯುದ್ಧಗಳಿರಲಿ, ನಮ್ಮ ರಾಜರಾಜರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಯುದ್ಧಗಳೇ ಇರಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹೆಚ್ಚು ಸಾಯುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯರು, ಜಯ ಯಾವಕಡೆಗೇ ಅಗಲಿ.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿದರೂ ಯುದ್ಧಗಳು ಮಾತ್ರ ನಿಂತೇಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಈಗಲೂ ದೇಶದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕ ಇರಾಕ್ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧ, ಅಫಘಾನಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧ, ಹಾಗೇ ಭಾರತ ಚೀನಾ ಯುದ್ಧ, ಭಾರತ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನಗಳ ನಡೆದ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಯುದ್ಧಗಳು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕಡೆಯಿಂದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಆಧುನಿಕ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಯುದ್ಧಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಯುದ್ಧಗಳು 'ದೇಶರಕ್ಷಣೆ' ಮತ್ತು 'ದೇಶಭಕ್ತಿಯ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧಗಳು. ಇವು ಬಹುಪಾಲು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಗಡಿತಂಟೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಯುದ್ಧಗಳೆಂದರೆ ಬೇರೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುಸಿತ' ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ವದ ಕೆಲವು ಬಲಾಢ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಯುದ್ಧಗಳು.[105] ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಇಂದು ತಮ್ಮ ಗರಿಷ್ಠ

ಶಕ್ತ್ಯಾನುಸಾರ ಸೈನ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಬೃಹತ್ ಸೈನ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಹಾಗೇ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಭಯ ಮೂಡಿಸಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ 'ಬಲಾಢ್ಯರಾಷ್ಟ್ರ' ಅಥವಾ 'ಶಕ್ತಿಶಾಲಿರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂದು ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೂ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ.[106]

3.6.8.2. ಯುದ್ಧಗಳ ಹಿಂದಿನ ತಂತ್ರ-ಕುತಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ತುಟಿಯ ಮೇಲಿನ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರಗಳು:

ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಏತಕೆ, ಯಾರ ಸಲುವಾಗಿ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಾಸೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧಗಳು ಯಾವ ಕಾಲದ್ದವೇ ಇರಲಿ ಸಾವು-ನೋವು ಅವುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಪರಿಣಾಮ. ಅವು ಧರ್ಮಯುದ್ಧಗಳೇ ಆಗಿರಲಿ ಅಧರ್ಮಯುದ್ಧಗಳೇ ಆಗಿರಲಿ ಇವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಒಳ್ಳೆಯ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟಶಾಂತಿ' ಎಂಬವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಿರಲಿ ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಿರಲಿ ಇದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಈ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾವಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಘೋಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವು 'ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ' 'ಸ್ವಾಭಿಮಾನ' 'ಆತ್ಮಗೌರವ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ದೇಶಭಕ್ತಿ' 'ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತಿ' ಮತ್ತು ಅದೇ 'ಸ್ವಾಭಿಮಾನ' 'ಆತ್ಮಗೌರವ' ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಕುಸಿತ.' ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣಗಳು ಇವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

"ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಪಾಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಗುರಿ ಹೇಗೆ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರೀತಿಯ ಗೆಲುವು ಎಂದರೆ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಸಂತೋಷ. ಯುದ್ಧದ ಗೆಲುವು ಎಂದರೆ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಸಾವು-ನೋವು. ಈ ಸಾವು-ನೋವು ಅಪಾರಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾರಣರಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೇ ಕಣ್ಮುಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಮುಂದೆ ಕಾಲಾಳುಗಳು. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅಶ್ವದಳ ಗಜದಳಗಳು. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ರಥಗಳು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಯಾರ್‍ಯಾರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು? ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಂದಿರುವ ಕಾಲಾಳುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೈನಿಕರು. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಅಶ್ವದಳ ಗಜದಳಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ಸೇನಾನಿಗಳು. ತೀರಾ ಹಿಂದಿರುವ ರಥಗಳಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಗೆ ಹತ್ತಿರದವರು, ರಾಜಪರಿವಾರದವರು. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅತೀ ಹಿಂದೆ ರಾಜ. ಅಂದರೆ ಅತೀ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು, ಸ್ವಲ್ಪ ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸೇನಾನಿಗಳು, ರಾಜಪರಿವಾರದವರು ಅರಮನೆಗೆ ಹತ್ತಿರದವರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ರಾಜ ಅತ್ಯಂತ ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ!! ಯುದ್ಧದ ಧನಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮ ಅಂದರೆ ಜಯದ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವವ ರಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಪರಿವಾರದವರು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸುರಕ್ಷಿತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಆಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೂ ಯುದ್ಧದ ಈ ಸ್ಟ್ರಾಟಜಿ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡುಬಂದಿದೆ. ಈಗಲೂ ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅಮಾಯಕರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಈಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದರೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯಲು ತಯಾರಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಾವೂ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಗೇ ಕಾಲಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ!

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೈನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜನರು ಯಾರು? ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಯಾ ದೇಶಗಳ ತರುಣ ಪ್ರಜೆಗಳು. ಇವರೆಲ್ಲ ತಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಸೈನ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಮತ್ತು ತಕ್ಷಣ 'ದೇಶಭಕ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ಮಾತೃಭೂಮಿ'ಯ 'ಸೇವೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇಶಗಳ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಜನರ ಬಗ್ಗೆ ವಿನಾಕರಣವಾಗಿ ಕಹಿಭಾವನೆಯನ್ನು ತುಂಬಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಇತರ ದೇಶದವರನ್ನು 'ಶತ್ರು'ಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಆ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಆ ದೇಶದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದವರು. ಇದು ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು 'ಅಗತ್ಯ'ವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎದುರುಬಂದ ಸೈನಿಕನನ್ನು 'ವೈರಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಹಾಗಾದರೆ ದೇಶಭಕ್ತಿ ಎಂದರೇನು? "ದೇಶಭಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ನೀನು ಹುಟ್ಟಿದ ದೇಶವನ್ನು ನೀನು ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೀಯ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು ಇತರ ದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು" ಎಂದು ಬರ್ನಾಡ್ ಷಾ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ.[107] ಹೀಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಈ "ಯುದ್ಧಕಾಲೀನ ದೇಶಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಶತ್ರುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಶತ್ರುವನ್ನು ಅಕ್ರಮಣಕಾರಿಯೆಂದೂ ತನ್ನನ್ನು ಅಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮುಗ್ಧನೆಂದೂ ನಂಬುವುದು. ಶತ್ರು ಸೈನಿಕರ ಸಾವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸೈನಿಕರ ಶೌರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ 'ನನ್ನ' ಮತ್ತು 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬ ಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು."[108] ಹೀಗೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಈ ಯುದ್ಧಗಳು ಮನುಷ್ಯ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವವ ಮೂಲಕ ಜಾಗತಿಕ ಶಾಂತಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳು.

ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧಗಳಿರಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರು ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಅವನು ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದು ಸುಲಭವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ತರಬೇತಿ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ದೇಶಭಕ್ತಿ' ,ಮತ್ತು 'ಮಾತೃಭೂಮಿ ರಕ್ಷಣೆ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾದ ತರಬೇತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯುದ್ಧಪ್ರಾಯೋಜಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ತರಬೇತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿವೆ. 'ಗೆದ್ದರೆ ರಾಜ್ಯ ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗ' ಎಂಬುದು ಅಂತಹ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಸಾವನ್ನು 'ವೀರಮರಣ' ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವೀರಮರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾದ ಜನರು ಸಾವಿಗೆ ಅಂಜಿ ಯುದ್ಧವಿಮುಖರಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದವರಿಗೆ ಪ್ರಶಸ್ತಿ-ಬಿರುದು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಖುಷಿಪಡಿಸಿವೆ. ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಈಗಲೂ ಸೈನಿಕರು ಬೇರೆ ದೇಶದ ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನು 'ದೇಶಸೇವೆ' ಎಂದೇ

ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರಿಗೆ 'ವೀರಮರಣ' ಪದವಿ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಬಕ್ಷೀಸು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಎಂದಿಗೂ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಿಂದ ವಿಮುಖರಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇವೇ ಯುದ್ಧಪ್ರಾಯೋಜಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಸದಾ ಜಾಗತಿಕಶಾಂತಿಯ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಪಠಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಗಾಗಿ, ಯುದ್ಧಗಳ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಬಲ ಸೈನ್ಯದ ಇರುವಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ!!

3.6.8.3. ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಅಲೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಶಾಂತಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಯತ್ನಗಳು

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದ್ದರೆ ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಅಲೆಯೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಇಂದು ಬೀಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮ ಅವು ನಡೆದು ಅನೇಕ ದಶಕಗಳು ಕಳೆದರೂ ಇನ್ನೂ ಮಾಸಿಲ್ಲ.[109] ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ 1945 ರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆ ಕೂಡ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತು.[110] ಹೀಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾಪನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಉಂಟಾದಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚ 'ಅಮೇರಿಕ' ಮತ್ತು 'ರಷ್ಯಾ'ಗಳ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಇಬ್ಭಾಗವಾದಾಗ ನೆಹರು ನೇತೃತ್ವದ ಭಾರತ ಯಾವ ಕಡೆಗೂ ಲಿಪ್ತವಾಗದೇ 'ಅಲಿಪ್ತನೀತಿ'[111] ಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು. ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜೆ.ಪಿ. ಅವರು ಕೂಡ ಈ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾಗತಿಕ ಶಾಂತಿಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಮಾಡಿ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಿದರು.

ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಅಂತಿಮಘಟ್ಟದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು 'ಶಾಂತಿಮಾರ್ಗ'ದ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದ್ದರು. "ಗಾಂಧೀಜಿ ತಮ್ಮ ಶಾಂತಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದುದು ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯೇ ಸರಿ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅವರ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಅಹಿಂಸಾ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಶಾಂತಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ಕೊನೆಗೆ ಸಾವು, ನಷ್ಟ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬ ಕಠೋರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿಲ್ಲ"[112] ಎಂಬ ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಗಾಂಧೀ ಅವರ ಆಗಿನ ಪ್ರಯೋಗದ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೇ ಆದರೂ ಅವರು ಬಳಸಿದ 'ಶಾಂತಿಮಾರ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಅಹಿಂಸೆ'ಯ ಅಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ಹಾಕಿದವು ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ.

ಈ ಯುದ್ಧಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ಪಂದನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಗೆದ್ದವರನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳು 'ವಿಜಯಗಳು.' 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ' 'ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯ' ಹೀಗೆ. . . ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸೋತವರನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ. 'ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಲಾವಣಿ' 'ಸುರಪುರ ವೆಂಕಟಪ್ಪನ ಲಾವಣಿ' ಹೀಗೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಕೂಡ ಯುದ್ಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ಎಂದು ಗುರಿಮಾಡಿತೋರಿಸುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಯುದ್ಧ'[113]ಗಳಂತಹ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಸ್ಪಂದಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಲೋಕನಕ್ಕೆ ಸಿಗುವಂಥದ್ದು. ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ

ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಮಾಡಿಕೊಂಡುಬಂದದ್ದನ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಭಾವಜೀವಿಗಳಾದ 'ಭಕ್ತರು' ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮದೇಶಕ್ಕೆ ಜಯಕೋರಿ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ ಹೋಮ-ಹವನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳದ್ದು ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ, ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ಪಂದನ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ನಾಡಿನ ಹಲವೆಡೆ 'ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಕವಿಗೋಷ್ಠಿ'ಗಳು ನಡೆದವು. ಈ ಕವಿಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತರುಣಕವಿಗಳಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ಕವಿಗಳೂ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬರೆದ ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದರು.[114] ಅವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಏನಾಗಿದ್ದವೆಂದರೆ ಮೊದಲೆರಡು ವರ್ಗಗಳು ಮಾಡಿದ 'ಯುದ್ಧಬಂದಿತು ಸಿದ್ಧರಾಗಿರಿ'[115] ಎಂದು ಕರೆಕೊಡುವ ಮೂಲಕ 'ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುವುದು' ಮತ್ತು 'ಅವರು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರಲೆಂದು ಹಾರೈಸುವುದು' ಇವೇ ಆಗಿದ್ದವು! ಅಂದರೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಕೈಜೋಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕೂಡ ಮಾಡಿತೇ ಹೊರತು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಒಟ್ಟುಧ್ವನಿಯೊಂದು ಗಗನಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಏಳಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅರಿಯಲೇ ಇಲ್ಲ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ ಅರಿತವರು ಕಡಿಮೆ. ಅವರ ಈ ಧ್ವನಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಕೇಳುವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಏರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪಟ್ಟಭದ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಇಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕದನಕುತೂಹಲದ, ವಂಚಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ, ಯುದ್ಧಮಾಡಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವ, 'ಯುದ್ಧಬೇಡ ಯುದ್ಧಬೇಡ'[116] ಎಂದು ಸಾರಿ ಹೇಳುವ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವೊಂದು ಇಂದು ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಇಂದು ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

3.6.9. ಅಧ್ಯಾಯದ ಸಾರಾಂಶ:

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು: ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕ್ಷಾತ್ರ' ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಭಕ್ತಿ' ಯುಗಧರ್ಮಗಳಾದಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವನೆ, ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಬೆಂಬಲಿತ 'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಯುಗಧರ್ಮವಾಯಿತು. ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ. ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆದರೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸರಿಕಂಡರೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಂದರೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ. ಈ ಚಿಂತನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಪ್ರಬಲಶಕ್ತಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಆರಂಭವೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಜನಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಇಂತಹ ಚಿಂತನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಜನತೆಯನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸಿತು.

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಧುನಿಕಯುಗ' 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕಯುಗ' 'ವಿಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಯುಗ' 'ಜಾಗತಿಕ ಅಂಜಿಕೆಯ ಯುಗ' ಮುಂತಾಗಿ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಶತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು 'ಚಳುವಳಿಯುಗ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಶತಮಾನದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹಿಂದಿನ ಹೋರಾಟ, ದಂಗೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದವು. ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ, "ಜನ ಸಮುದಾಯದ

ಹೋರಾಟ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ದಂಗೆ, ಕ್ರಾಂತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತಿನಿಂದಲೂ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುವಂಥವೇ. ಆದರೆ 'ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪ್ರಯಶಃ ಈಚಿನದ್ದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು."[117]

ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧವೊಂದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದರೇನೆ ಅದು "ಜನರಿಗಾಗಿ ಜನರೇ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಜನರ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ." (For People, By People and of People)[118] ಆದರೆ ಇದು ಹಳಿತಪ್ಪಿ "ಜನರಿಂದ ದೂರವಾದ ಜನರನ್ನು ಖರೀದಿಮಾಡುವ, ಜನರಿಲ್ಲದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ" (Far People, Buy People and off People)[119] ಆದರೆ ಜನತೆಗೆ ತೊಂದರೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಬುತ್ತಿ. ಆಗ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಚಳುವಳಿ ಹೂಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು ಈ 'ಚಳುವಳಿ'ಯನ್ನು 'ಜನಚಳುವಳಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ 'ಜನಚಳುವಳಿ' ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಉತ್ತರ ಇದು: "ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ಸ್ವಯಂಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಘಟಿತಗೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ವಯಂಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆ, ಹೋರಾಟವನ್ನೇ 'ಜನಚಳುವಳಿ' ಎನ್ನಬಹುದು."[120]

ಹೀಗೆ ಚಳುವಳಿಯ ಶತಮಾನವಾದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಚಳುವಳಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಐವತ್ತು ವರ್ಷ ನಡೆದದ್ದು ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ಚಳುವಳಿ. ಆನಂತರದ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಘಟ್ಟದ್ದು. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಚಳುವಳಿ ಅದು ಒಂದೇ ಚಳುವಳಿ ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ. ಅದರ ಮುಂದೆ ಇದ್ದದ್ದೂ ಒಂದೇ ಗುರಿ, ಸ್ವರಾಜ್ಯ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಹರಿಯಿತು. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದವು. ಭೂದಾನ ಚಳುವಳಿ, ಕಾಗೋಡು ಚಳುವಳಿ, ಸರ್ವೋದಯ ಚಳುವಳಿ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿ, ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ, ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ, ರೈತ ಚಳುವಳಿ, ಜಾಗತೀಕರಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ, ಕೋಮುವಾದಿ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಬಹುದು.

ಈ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದ ಎಲ್ಲ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕು ನಮ್ಮವರ ಆಡಳಿತ ಆರಂಭವಾದ ಮೊದಲ ದಶಕವಾದ ಐವತ್ತರ ದಶಕ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿ ನಿಲುಗಡೆಯ ಕಾಲ. ಅದುವರೆಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಜಯಪಡೆದು ಧನ್ಯರಾಗಿದ್ದ ಹೋರಾಟಗಾರರೆಲ್ಲ ನಮ್ಮವರ ಕೈಗೆ ಆಡಳಿತಕೊಟ್ಟು ಹೊಸ ಆಡಳಿತದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕಾಯತೊಡಗಿದ ಕಾಲ. ಕಾಗೋಡು ಹೋರಾಟದಂತಹ ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಹೋರಾಟಗಳ ಹೊರತು ಅಂಥ ದೊಡ್ಡ ಚಳುವಳಿಗಳ್ಯಾವೂ ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಐವತ್ತರ ದಶಕ 'ಕಾದುನೋಡಿದ ಕಾಲ'. ಅರವತ್ತರ ದಶಕ ಚಳುವಳಿಗಳ 'ಸಿದ್ಧತಾ ಕಾಲ'. ಜೆ.ಪಿ. ಲೋಹಿಯಾ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವರು. ನಂತರ ಬಂದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕ 'ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂಘಟನೆಯ ಕಾಲ.' ಹತ್ತು ಹಲವು ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಂಘಟಿತಗೊಂಡು ವಿಜ್ರಂಭಿಸಿದ ಕಾಲವಿದು. ನಂತರದ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕ 'ಚಳುವಳಿಗಳ ವಿಘಟನೆಗಳ ಕಾಲ'. ಬಹಳಷ್ಟು ಚಳುವಳಿಗಳು ಒಡೆದುಹೋದ ಕಾಲವಿದು. ಮತ್ತೆ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕ 'ಚಳುವಳಿಗಳ ಪುನರ್‌ಸಂಘಟನೆಯ ಕಾಲ'. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣಗಳಂತಹ ಎಲ್ಲರ ಸಮಾನವೈರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು, ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಚಿಕ್ಕಚಿಕ್ಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿವಿಧ

ವೇದಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಒಂದಾಗಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಿಗಿರಲು (ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುವು ಎದುರಾದಾಗ ದಾಯಾದಿಗಳು ಒಟ್ಟಾಗುವಂತೆ) ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು.

ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕವಲುಗಳ ಮುಂದೆ ಇದ್ದ ಗುರಿಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿ ಕಂಡರೂ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಗುರಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅದೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿ ಸರ್ವರೂ ಸುಖ-ಶಾಂತಿಯಿಂದ, ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಬಾಳುವಂತಹ 'ಸಮಸಮಾಜವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣ'.

ಹೀಗೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾದ 'ವೈಚಾರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿತವಾದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಈ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ಪಂದನ ಏನು? ಅವು ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆಯೇ ಅಥವಾ ಇದ್ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಕಿವಿಗೊಡದೇ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನಾಲೋಕದ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿವೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

0-0-0-0-0

---

1 ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಹಿನ್ನಲೆ, ಜಿ. ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982. ಪುಟ: 29.

2 ಸುಜನಾ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂನಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಮೈಸೂರು, 1984, ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

3 ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯ, ಮಾರ್ಗ – ಸಂಪುಟ: 1, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ತುಂಗಾ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995 (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ), (ಮೊ.ಮು.1988) ಪುಟ: 611.

4 ಕುವೆಂಪು, ಕವಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಪರತಂತ್ರತೆ, ದ್ರೌಪತಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1998 (6ನೇ ಮುದ್ರಣ) ಪುಟ: 57.

5 ಅದೇ.

6 'ಅನನ್ಯಪರತಂತ್ರತೆ' ಎಂಬ ಸಮಾಸಪದವನ್ನು 'ಅನನ್ಯತೆ' ಮತ್ತು 'ಪರತಂತ್ರತೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಲೇಖಕನ ಸ್ವಂತಿಕೆ. ಪರತಂತ್ರತೆ ಎಂದರೆ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ತನ್ನದಲ್ಲದ್ದು. ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ; ಪರತಂತ್ರ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. ತನ್ನದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಕೃತಿನಿರ್ಮಾಣ ಕ್ರಿಯೆಯಿದು. ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿ ತರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಕುಶಲತೆ ಬಳಸಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಮಾಡಿಕೊಡುವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಕುವೆಂಪು ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

7 ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವೆರೆಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂಬುದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡದೇ ಅವನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರೇರಣ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, 2005.

8 ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಗತಿಬಿಂಬ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವಗ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ಡಾ.

ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಗತಿಬಿಂಬ, ಹಿನ್ನಲೆ, ಜಿ. ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982. ಪುಟ: 54–57.

9 ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಾಗಕ್ರಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದವರು 'ಕನ್ನಡವಕ್ಕಿ' ಎಂಬ ಲೇಖಕರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿ ಅವರು. ನೋಡಿ: ರಂ.ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಕ್ರಮ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, 2002 (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣ) ಪುಟ: 44.

10 ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಪ್ರಳಯದ ನಡುವಿನ ವಸಂತ(ಮುನ್ನುಡಿ), ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕ.ಸಂ.ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990. ಪುಟ: xix.

11 ಡಾ. ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.) ಪುಟ: 1.

12 ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಪ್ರಳಯದ ನಡುವಿನ ವಸಂತ(ಮುನ್ನುಡಿ), ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕ.ಸಂ.ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990, ಪುಟ: xxiv.

13 "ಕಥೆ ಮತ್ತು ಕವನ ಬರೆಯುವುದು 'ಸರಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅಡಿಗರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಿಕ್ಕೆ (ಬಹುಶಃ 'ಭೂಮಿಗೀತೆ' ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ) ಎಂಟೋ ಹತ್ತೋ ವರ್ಷ–ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕವಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಷ್ಟುಯ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿ–ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರಂತೆ!

14 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1992, (ದ್ವಿ.ಮು.)

15 ಸದಾ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಹಾಡನ್ನು ತುಟಿಯ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಕಂಬಾರರು ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ನವ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾದರು ಅಲ್ಲಿನ ಸದಾ 'ಮೌನಿ'ಯಾಗಿಯೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾದ ಉಸಿರುಕಟ್ಟುವ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಹೊರಜಿಗಿದು ತಮ್ಮದೇ ಆಡುವ ಹಾಡುವ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡವರು.

16 ಇದು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹಂಪನಾ ಅವರ ಮಾತು. 1979 ರಲ್ಲಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಚನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಹಂಪನಾ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಈ ಉತ್ತರ ಅದೇ ವರ್ಷ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನವೊಂದು ನಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮುಂದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವನ್ನು ತಂದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

17 ಬಿ.ವಿ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ, ಪ್ರಸಾವನೆ, ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಬಹುಮುಖಿ ನೋಟ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2005. ಪುಟ: 24.

18 ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿರುವ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆ.

19 ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆ. ನಾಸ್ತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು.

20 rationalism :(philosophy) the belief that all behaviour, opinions, etc. should be based on reason rather than on emotions or religious beliefs.

21 ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರುವ ಅಂದರೆ ಇದ್ದಾನೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಅನಗತ್ಯ ಚರ್ಚೆ ಎಂದು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಲಿಪ್ತ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವ ಚಿಂತನಧಾರೆ. ಈ ಚಿಂತನಧಾರೆ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಇದ್ದಾನೆ, ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.

22 ಜಿ.ಟಿ. ನಾರಾಯಣ ರಾವ್, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ಆರನೇ ಮುದ್ರಣ), ಪುಟ: 114.

23 ಡಾರ್ವಿನ್ ಜಗತ್‌ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. 1858ರಲ್ಲಿ ಆತ ಜೀವಿಗಳ ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿ ತನ್ನಂತದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ Alfred Russel Wallace ಜೊತೆಗೂಡಿ 'ನೈಸರ್ಗಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ' (Theory of Natural Selection) ಮಂಡಿಸಿದ. ಮರುವರ್ಷ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸುಧಾರಿಸಿ On the Orgin of speices ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ. ಇದು 'ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ಜೀವವಿಕಾಸದ ಸಿದ್ಧಾಂತ' (Theory of Evolution) ಎಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂತಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಉಳಿವಿಗಾಗಿನ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ (strugggle for existence) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಷ್ಠವಾದದ್ದು (fittest) ಮಾತ್ರ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

24 ಕುವೆಂಪು, ಕವಿಯ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿ, ದ್ರೌಪತಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1998 (6ನೇ ಮುದ್ರಣ). ಪುಟ: 32.

25 ಅರವಿಂದರು ತಮ್ಮ 'ಲೈಫ್ ಡಿವೈನ್' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸವಾದ' (Theory of Creative Evolution)ವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ಭೌತಿಕ ವಿಕಾಸವಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮದ ವಿಕಾಸ. ಇದು ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನದ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ 'ಭೌತಿಕ ವಿಕಾಸವಾದ' (Theory of Evolution)ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಚಲನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ಭೌತಿಕ ವಿಕಾಸವಾದದಲ್ಲಿ 'ವಿಕಾಸ' ಎಂಬುದು 'ಚೇತನ'ದಿಂದ 'ಜಡ'ದ ಕಡೆ ಇದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಅರವಿಂದರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸವಾದದಲ್ಲಿ ಈ 'ವಿಕಾಸ' ಎಂಬುದು 'ಜಡ'ದಿಂದ 'ಚೇತನ'ದ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ. [ಜಡ(matter)–ಜೀವ(life)–ಮನ(mind)–ಚೈತನ್ಯ(spirit)]

26 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಹೊಡೆದೋಡಿಸುವ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದುವರೆಗೂ ನಮಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಅಥವಾ 'ದೇಶ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು 'ರಾಜ್ಯ' ಮತ್ತು 'ರಾಜ'ನ ಕಲ್ಪನೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ 'ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸಾಮ್ರಾಟ'ನ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ. ಪಂಪನ ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪದ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಬನವಾಸಿ ದೇಶದೋಳ್' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವನು 'ಬನವಾಸಿ' ಯನ್ನು 'ದೇಶ' ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ನಾವು ಈಗ 'ದೇಶ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಈ 'ದೇಶ' ಎಂಬ ಪದ ಈಗಿನ 'ರಾಜ್ಯ' ಎಂಬ ಪದವು ನೀಡುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

27 ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡತನ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಥೆ ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾ ಸಮಿತಿ, ಶಾಂತಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1991 (3ನೇ ಮು), ಪುಟ: 16.

28 ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಈ 'ಅಹಿಂಸೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವತಃ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕ ಡಾ. ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಹರಿಜನ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಕೆಲವು ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿದರೆ ಅವರು ಒಂದು ವಾರ ಯಾವುದನ್ನು 'ಹಿಂಸೆ' ಅನ್ನುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಾರ 'ಅಹಿಂಸೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದು, ಹಾಗೆ ಒಂದು ವಾರ 'ಅಹಿಂಸೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಾರ 'ಹಿಂಸೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಟಿಪ್ಪಣಿ. ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ರಾಮಮನೊಹರ ಲೋಹಿಯ, ರಾಮ–ಕೃಷ್ಣ–ಶಿವ, ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, (ಸಂ: ಡಾ.ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್) ಕ.ಸಂ.ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998. ಪುಟ: 422.

29 ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಈ 'ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ' ಮತ್ತು 'ಉಪವಾಸ' 'ಶತ್ರುಗಳ ಮನವೊಲಿಸುವಿಕೆ' ಇವುಗಳಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಗ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಈ ಅಸ್ತ್ರಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಲೇ ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಡುನಡುವೆ ತಡೆ ಉಂಟಾಗಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರಲು ಬಹಳಷ್ಟು ತಡವಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ವಿವರಕ್ಕೆ ಈ ಕೃತಿ ಗಮನಿಸಿ: ರಾಜು ಮತ್ತು ಶಿವಶಂಕರ (ಅನು), ಮಹಾದ್ರೋಹ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಡಿಸೆಂಬರ್, 1997.

30 'ಸರಳ ಜೀವನ' ಎಂದರೆ ನಾವು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸರಳ ಆಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು ಅವನ್ನು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನ ಕೂಡ ಸರಳವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಅರಿವಿತ್ತು. ಅವರು 1924 ರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾಗ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಅವರಿಗೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಖಾದಿ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದಲೇ ವಸತಿ ಗೃಹ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರಂತೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಗಾಂಧೀಜಿ "ಓಹೋ! ಇದೇನು ಖಾದಿ ಅರಮನೆ" ಎಂದು ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆದರಂತೆ. ಹೌದು, ಖಾದಿ ಸರಳತೆಯ ಸಂಕೇತವೇ ನಿಜ. ಅದರೆ ಅರಮನೆ ಸರಳತೆಯ ಸಂಕೇತ ಅಲ್ಲವಲ್ಲ!

31 'ಗಾಂಧಿವಾದ' ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಅನ್ಯಾಯಮಾಡುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವರ ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ತಪ್ಪು ಎರಡಕ್ಕು ನಮ್ಮನ್ನೇ ಶಿಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವಂತೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

32 ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯ ಎಂದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಲಾಗುವ ಒಂದು ಆಡಳಿತವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಈ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ಸುಖ-ಸಂತೋಷ-ನೆಮ್ಮದಿಗಳಿಂದ ಬದುಕುವ ಒಂದು ಆದರ್ಶಮಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು 'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ರಾಮನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಹೆಸರು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಾಮನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ 'ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯ' ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಜವಾಗಲೂ ಇತ್ತೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿವೆ.

33 ಮನುಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

34 ಜಾತಿಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಹಾಗೇ ಒಂದರ ಕೆಳಗೊಂದು ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗೋಪುರಾಕಾರ ಹೋಲುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಜಾತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಗಿಂತ ಮೇಲೆ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಗಿಂತ ಕೆಳಗೆ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತನಗಿಂತ ಮೇಲಾದ ಜಾತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಕೆಳಗಿನ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯದ ಎಲ್ಲಜಾತಿಗಳೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳೂ ಹಾಗೇ ಕೆಳಜಾತಿಗಳೂ ಆದವುಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತವೆ.

35 ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು, ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿಚಾರ.

36 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬುದು ಒಂದು 'ಧರ್ಮ' (Religion) ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಒಂದು 'ಜೀವನವಿಧಾನ' (A Way of Life) ಎನ್ನುವುದು ಸೂಕ್ತ. 'ಹಿಂದೂ' ಮತ್ತು 'ಹಿಂದುತ್ವ' ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ 1966 ಹಾಗೂ 1995ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸುಪ್ರೀಂ ಕೋರ್ಟ್‌ನ ಮುಂದೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯತನಕ ಹಲವಾರು ತೀರ್ಪುಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಈ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಿಲ್ಲ. 1977ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಿದ್ದ ಒಂದು ತೀರ್ಪು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗೀಯ ವಿಚಾರವಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಶ್ಲಾಘಿಸುವವರೂ ಹಾಗೇ ಅದನ್ನು ಛೇಡಿಸಿ ಹಿಯ್ಯಾಳಿಸುವವರು ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯವರು ಈ ತೀರ್ಪು ನಮ್ಮ ಪರವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ! 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು 'ಜೀವನ ವಿಧಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕದೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂಬ ಈ ಪದವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಧಾರಳವಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ.

37 ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್.ಅಂಬೇಡ್ಕರ. ಉದ್ಧೃತ: ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ. 3, (ಸಂ.ಡಾ.ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ), ಕ.ಸಂ.ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1994. ಪುಟ: vii.

38 ವರ್ಣ ಎಂದರೆ ಬಣ್ಣ ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳು: 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ', 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ', 'ವೈಶ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಶೂದ್ರ' ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು' ಎಂಬ ಐದನೇ ವರ್ಗ.

39 ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಉದ್ಧೃತ: ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ, ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ : ಧ್ಯೇಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998. ಪುಟ: 37.

40 ಜಾತಿ ಕುರಿತ ಗಾಂಧಿಯ ಬದಲಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಈ ಕಿರುಕೃತಿ ನೋಡಿ: ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ, (ಅನು) ಗಾಂಧಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ–ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹದಿಂದ ಜಾತಿವಿನಾಶ (Prof. Mark Lindley ಅವರ "How Gandhi Came to Believe Cast Must be Dismentled by Intermarriage" ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನದ ಅನುವಾದ), ಮಾನವ ಮಂಟಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಲ್ಲಭನಿಕೇತನ, ಗಾಂಧೀಭವನ, ಕುಮಾರಕೃಪಾ ಪೂರ್ವ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998.

41 ಜಿ.ಹೋ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2000, ಪುಟ: 2.

42 ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ ತೋಳ್ಪಾಡಿ, ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿಯ ವಲ್ಮೀಕ:ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ) ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005, ಪುಟ: 40

43 ಅದೇ, ಪುಟ: 39

44 ಅದೇ.

45 ಡಾ. ಕುಂಸಿ ಉಮೇಶ, ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ 2006ರ ಏಪ್ರಿಲ್ 8 ಮತ್ತು 9 ರಂದು ನಡೆದ 14ನೇ ರಾಜ್ಯ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ 'ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧ ಚಳುವಳಿ' ಎಂಬ ಹಯವದನ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುತ್ತಾ.

46 ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಅಗ್ನಿಶಾಮಕರು, ಆಯ್ದ ಕವನಗಳು, ಆಯ್ದ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1997, ಪುಟ: 68.

47 ಡಾ. ಕಾ.ವೆಂ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ, ಬಂಡಾಯ:ಕಾಲು ಶತಮಾನ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ) ಮೈಸೂರು, 2006. ಪುಟ: 170.

48 ಡಾ.ರಂಗರಾಜ ವನದುರ್ಗ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಬಂಡಾಯ:ಕಾಲು ಶತಮಾನ (ಸಂ: ಡಾ. ಕಾ.ವೆಂ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ) ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ) ಮೈಸೂರು, 2006, ಪುಟ: 29.

49 ಅದೇ.

50 ಪ್ರೊ. ಕೆ. ರಾಮದಾಸ ಅವರು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ ವಿನಾಶವೇದಿಕೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ಕೊನೆಗಳಿಗೆವರೆಗೂ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು.

51 Feudalism: the social system that existed during the Middle Ages in Europe in which people were given land and protection by a NOBLEMAN, and had to work and fight for him in return.

52 ಎನ್.ಪಿ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ರಾವ್. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, 1996 (ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ), ಪುಟ: 254-255.

53 ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಪುಸ್ತಕ: ಪುಟ: 246. ನೋಡಿ.

54 ಆದರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ತ್ಯಾಗಮನೋಭಾವನೆ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ.

55 Classlesss and Casteless Socity (ಜಾತಿರಹಿತ ಮತ್ತು ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜ) ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿತ್ತು.

56 ಸಮಾಜವಾದವೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಜನರೆಲ್ಲ ಸುಖದಿಂದ ಬಾಳುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದ ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯ ಮಾದರಿಯದ್ದು.

57 ಚರ್ಚಿಲ್ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಆಗಿನ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ವರ್ಷಗಳು ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಹೀಗೆ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿದಿದ್ದರಂತೆ. ಉದೃತ: ಜ.ಹೋ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2000, ಪುಟ: 79.

58 ದೇಶದ ವ್ಯವಹಾರ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಖಾಸಗೀ ಒಡೆಯರ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿದ್ದು, ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಿಂತ ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ಒಡೆಯರ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಅವು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವಂಥಹ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. (capitalism: an economic system in which a country's businesses and industry are controlled and run for profit by private owners rather than by the government)

59 Globlisation, Libralisation, Privatisation (LPG) ಇವನ್ನು ಈ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯುಗದ ತ್ರಿಕರಣಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದೇಶ ಪರದೇಶಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ' (Neo Colonism) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

60 ನೆಹರೂ 1947ರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಾಗಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅವರು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ಅಂದರೆ 1964ರ ವರೆಗೂ ಸುದೀರ್ಘವಾದ 14 ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಬಹುಶಃ ಅವರು ಬದುಕಿದ್ದರೆ ಈ ಅವಧಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿತ್ತೇನೋ!

61 ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಉಪ್ಪಿನ ಮೇಲೆ ತೆರಿಗೆ ಹೇರಿದ್ದರ ವಿರುದ್ಧ ಗಾಂಧೀಜಿ ತಾವೇ 1930ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಬರ್ಮತಿ ಆಶ್ರಮದಿಂದ 241 ಮೈಲು ದೂರದ ದಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಉಪ್ಪಿನ ತಯಾರಿಕೆಯ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರ್ಕಾರ 'ಇದೇನು ಉಪ್ಪಿನ ಹೋರಾಟ ಮಹಾ' ಎಂದು ಉದಾಸೀನಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಯಾಗುವಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಂಕೋಲದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಆರ್.ದಿವಾಕರ, ಕೌಜಲಗಿ ಹನುಮಂತರಾಯರು, ಕಾರ್ನಾಡು ಸದಾಶಿವರಾಯರು ಮುಂತಾದವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಯಿತು.

62 ಮಧು ಲಿಮಯೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, (ಅನು: ಬಿ.ಎ. ಸನದಿ), ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, (ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲೇಖನಗಳು), ಸಂ: ಪ್ರೊ.ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996, ಪು.ಸಂ: 326, 327.

63 ಗೋಪಾಲಗೌಡ ಅವರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಂತವೇರಿ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯವರು. ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಶಾಸಕರಾಗಿದ್ದರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದವರು.

64 ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಗರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕಾಗೋಡು ಎಂಬ ಊರಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಅಲ್ಲಿನ ಗೇಣಿದಾರರು ನಡೆಸಿದ ಚಳುವಳಿ 'ಕಾಗೋಡು ಚಳುವಳಿ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದ್ದವರು ಅಲ್ಲಿನ ರೈತಸಂಘದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದ ಎಚ್.ಗಣಪತಿಯಪ್ಪ ಅವರು. ಈ ಚಳುವಳಿ ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪ ತಾಳಿ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಸುದ್ದಿಯಾಗಿ ಸ್ವತಃ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರನ್ನು ಅಂದಿನ ಸರ್ಕಾರ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿತ್ತು.

65 ತೇಜಸ್ವಿ, 'ನನ್ನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನವನ್ನು, ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಿಸಿಹಾಕಿದ್ದು ಲೋಹಿಯಾರವರ ತತ್ವ ಚಿಂತನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ: ಕೆ.ಪಿ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಹೊಸದಿಂಗಂತದೆಡೆಗೆ (ಮುನ್ನುಡಿ), ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಷ್ಟಾಫೀಸು, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 4ನೇ ಮುದ್ರಣ 1999, ಪು: i. (ಮೊ.ಮು. 1973).

66 ಜೆ.ಪಿ. ಅವರ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರಭಾವತಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಪ್ರಥಮ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಬಾಬು ರಾಜೇಂದ್ರ ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರ ಮಗನ ಹೆಂಡತಿ ವಿದ್ಯಾವತಿ ಇಬ್ಬರೂ ಅಕ್ಕತಂಗಿಯರು. ಈ ಸಹೋದರಿಯರು ಚಂಪಾರಣ್ಯ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿದ್ದ ಬಿಹಾರದ ಧೀಮಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಜ್ರ ಕಿಶೋರ ಬಾಬು ಅವರ ಪುತ್ರಿಯರು.

67 ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕ 25-06-1975 ರಿಂದ 21-03-1977 ರವರೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರ ಈ ಕ್ರಮ ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಖಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಂತರ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಮತ್ತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಲೊಕಸಭಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಗೆದ್ದು ದೆಹಲಿ ತಲುಪಿದರು.

68 'ಸರ್ವೋದಯ' ಈ ಪದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ರಸ್ಕಿನ್‌ನ 'ಅನ್ ಟು ದಿ ಲಾಸ್ಟ್' ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದು 'ಸರ್ವೋದಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಪಂಚಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಸರ್ವೋದಯ' ಕೂಡ ಒಂದು.

69 ನೆಹರೂ ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಭರವಸೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಜೆ.ಪಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿರುದ್ಯೋಗ ನಿವಾರಣೆ ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಅನೇಕ ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ತವರೂರಾದ ಬಿಹಾರ ರಾಜ್ಯವು ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ನಿರುದ್ಯೋಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ

70 ಇವು ಜೆ.ಪಿ. ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ತತ್ವಗಳು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಕಿರುಕೃತಿ ನೋಡಬಹುದು: ಜ.ಹೊ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2000.

71 ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ದಿನನಿತ್ಯದ ಆಹಾರ ಸಂಪಾದಿಸುವವರನ್ನು `Bread Winner' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಆಹಾರದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತರಾದವರನ್ನು `Bread Begger' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

72 ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಮಾನವ ಜನಾಂಗ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಎಷ್ಟೋ ತಲೆಮಾರುಗಳ ನಂತರ!

73 ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸಮಾನತೆ ಉಂಟಾದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಡಾ. ಶ್ರೀಮತಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಕುವೆಂಪು ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಳಿಯಲ್ಲಿ 2006ರ ಮಾರ್ಚ್ 21ರಿಂದ 27 ರವರೆಗೆ ನಡೆದ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ಸಾಧ್ಯತೆ ಸವಾಲುಗಳು" ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ" ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

74 ಡಾ. ಕೆ.ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ' ಸಂಪುಟ: 6 ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ: 1&2, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ಜನವರಿ–ಡಿಸೆಂಬರ್ 2004, ಪುಟ: 22.

75 ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎರಡನೇ ಅವತಾರದ 9ನೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಾಲು. ಖಚಿತತೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಸಿ.ಪಿ.ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್(ಸಂ), ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ: 13 (ಜನ್ನ ಸಂಪುಟ), ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2007, ಪುಟ: 15.

76 ಡಾ. ಕೆ.ಕೇಶವಶರ್ಮ, ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, 'ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ' ಸಂಪುಟ: 6 ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ: 1&2, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. ಜನವರಿ–ಡಿಸೆಂಬರ್ 2004, ಪುಟ: 22

77 'ಸಹಚಾರಿಣಿ' ಎಂದರೆ ಅವನ ಜೊತೆಗೇ ನಡೆಯುವವಳು ಎಂದರ್ಥ. ಅವನ ಮುಂದೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂದೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ!

78 'ಹಿಂಬಾಲಕ'ಳೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ನಡೆಯುವವಳು. ಸ್ತ್ರೀ ಹಿಂಬಾಲಕಳಾದರೆ ಪುರುಷ ಮುಂದಾಳು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಬಾಲಕಳಿಗೆ ದಾರಿತೋರುವ ಮುಂದಾಳುವಿನ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಾಳುವಿಗೆ ಹಿಂಬಾಲಕಳ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

79 ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ವಿಧಿಸಿ ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹರಣಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೇ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಮೇಲು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಮಾನರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ. (Feminism).

80 ಮಾತೃದೇವೋಭವ' ಅಂದರೆ ತಾಯಿಯೇ ದೇವರು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಾಯಿಗಿರುವ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು 'ಭೇಷರದ್ಗೌರವ' (Un conditional Respect) ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ 'ಷರದ್ಗೌರವ' (Conditional Respect). ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಾಯಿಯಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಂಥ ಗೌರವ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ತಾಯಿಯಾದರೆ ಅವಳಿಗೆ ದೇವಿಯ ಗೌರವವಿರಲಿ, ತಾಯಿಯ ಕನಿಷ್ಠ ಗೌರವವೂ ಸಿಗದೆ ಅವಳನ್ನು ನಾಯಿಗಿಂತ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

81 ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಎರೆಡು ಮುಖಗಳು: ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮರು ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ: ಸಂಪುಟ: 11, ಸಂಚಿಕೆ: 1 ಮತ್ತು 2, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, 2005. ಪುಟ: 82.

82 ಡಾ. ಉಷಾ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಕುವೆಂಪು ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಳಿಯಲ್ಲಿ 2006ರ ಮಾರ್ಚ್ 21ರಿಂದ 27 ರವರೆಗೆ ನಡೆದ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ : ಸಾಧ್ಯತೆ ಸವಾಲುಗಳು" ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ.

83 'ಫ್ಯಾಸಿಜಂ' ನ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಕ ಎರಡನೇ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಜರ್ಮನಿಯ ಜಗದ್ವಿಖ್ಯಾತ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಹಿಟ್ಲರ್. ಅವನು ತನ್ನ ಜನಾಂಗವಾದ 'ನಾಜಿ'ಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಕೋಮಾದ 'ಯಹೂದಿ' ಜನಾಂಗದ ಜನರ ಮಾರಣಹೋಮ ನಡೆಸಿದ.

84 ಆಗಿನ ವೈಸರಾಯ್ ಲಾರ್ಡ ಕರ್ಜನ್ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಭಾಗದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂಗಾಳವನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿದ. ಹಿಂದೂಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮ ಭಾಗ 'ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ'ವಾಗಿ ಈಗಿನ ಭಾರತದ ಒಂದು ರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಹೆಚ್ಚಿರುವ ಪೂರ್ವ ಭಾಗ 'ಪೂರ್ವಬಂಗಾಳ' ವಾಗಿ ದೇಶ ವಿಭಜನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಪೂರ್ವ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ'ವಾಗಿ ಕರೆಸಿಕೊಂಡು ಈಗ 'ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶ' ಎಂಬ ಸ್ವತಂತ್ರದೇಶವಾಗಿದೆ.

85 ಈ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಡಾಕಾದ ನವಾಬ ಆಗಾಖಾನ್ ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಮುಸ್ಲಿಂರ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

86 ಈ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಕೆ.ಬಿ. ಹೆಗಡೆವಾರ್ ಅವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಗಪುರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಹಿಟ್ಲರ್‌ನ 'ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ' ದ ಪ್ರೇರಣೆ ಇತ್ತು. ಹಿಂದೂಗಳ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

87 ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗುವಾಗ ದೇಶ ಎರಡು ಭಾಗವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೂರು ಭಾಗವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಭಾರತ' 'ಪಾಕಿಸ್ತಾನ' ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸೇರದ 'ಕಾಶ್ಮೀರ' ಕೂಡ ಒಂದಿತ್ತು. ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರವನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಹರಿದು ಹಂಚಿಕೊಂಡವು. ಹಂಚಿಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದ ಇಂದಿಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

88 ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಅಮೇರಿಕದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪತ್ರಕರ್ತೆ ಮತ್ತು ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಾರ್ತಿ. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೀವ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯುಳ್ಳ ಧೀಮಂತ ಮಹಿಳೆ. ಆಕೆ 1946 ರಿಂದ 1948 ರವರೆಗೆ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸಿ ಆ ಕಾಲದ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ನೋವು-ನಲಿವು, ತಳಮಳಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಸುಮಾರು ಅರ್ಧಶತಮಾನದ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವಳ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಬಹುದೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಊಹಿಸಿ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈಗ ಸತ್ಯವಾಗಿವೆ. ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ತೀರಿಕೊಂಡಳು. ಅವಳ ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್ 'ಅರೆಬರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಹೊಂದಿದ್ದರಂತೆ. ಈಗ ಡಾ.ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಅವರಿಂದ ಅದು 'ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಕಂಡ ಭಾರತ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಗೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು ಇವರಿಂದ 2001ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

89 ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ(ಅನು), ಗಾಂಧಿಯ ಅಂತಿಮ ಉಪವಾಸ, ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಕಂಡ ಭಾರತ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001, ಪುಟ: 34

90 ಒಂದು ಕೋಮಿನ ಜನರು ತಾವು ಆ ಕೋಮಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇತರ ಕೋಮಿನ ಜನರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಾದ. ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಫ್ಯಾಸಿಜಂ'ಗೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದು.

91 ಸೆಕ್ಯುಲರಿಜಂ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಜಂ' ಅಂದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸದಿರುವುದು ಎಂಬುದು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥ. ಇದು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಭಾವನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅದು 'ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ'.

92 ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ನೆಹರು ಅವರು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ತಾವು ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಈ 'ಸೆಕ್ಯುಲರಿಜಂ' ಅನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಉದಾ: ತಮ್ಮ ಹೆಂಡತಿ ಕಮಲಾ ನೆಹರೂ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಒಬ್ಬ ಕರ್ಮಠ ಧಾರ್ಮಿಕನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ನೋಡಿ: ಡಾ.ಮ.ನ. ಜವರಯ್ಯ, ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್: ಧ್ಯೇಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998, ಪುಟ: 26.

93 ಡಾ.ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ. ಆರ್.(ಅನು), ಗಾಂಧಿಯ ಅಂತಿಮ ಉಪವಾಸ, ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಕಂಡ ಭಾರತ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001, ಪುಟ: 34&35.

94 1992ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6 ರಂದು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಬಾಬ್ರಿಮಸೀದಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಮಸೀದಿಯನ್ನು ದೇಶದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಹಿಂದೂಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಘಪರಿವಾರದ ಸಂಘಟನೆಗಳ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾಗಶಃ ಧ್ವಂಸಮಾಡಲಾಯಿತು. ಈ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಮಂದಿರವೊಂದನ್ನು ಕೆಡವಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕೆಡವಿ ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಮಮಂದಿರ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇವರೆಲ್ಲರ

ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಇದು ದೇಶದ ಒಂದು ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. (ಈ ಮಸೀದಿಧ್ವಂಸದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಿ.ವಿ.ನರಸಿಂಹರಾವ್ ನೇತೃತ್ವ ಸರ್ಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿತ್ತು.)

95 ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ನರೇಂದ್ರಮೋದಿ ನೇತೃತ್ವದ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ. ಸರ್ಕಾರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಕರಸೇವೆಗೆಂದು ತೆರಳುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಿನ ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಯ ಕೆಲವು ಕರಸೇವಕರಿರುವ ರೈಲುಭೋಗಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚಿದರೆಂದು ಕಾರಣವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳನೇಕವು ಒಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲೆ ಅಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ನಡೆಸಿದವು. ಸಾವಿರಾರು ಜನರ ಮಾರಣಹೋಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಈ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ದೇಶದ ಎಲ್ಲಕಡೆಯಿಂದ ತೀವ್ರಖಂಡನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ನರೇಂದ್ರಮೋದಿ "Hero of Hatred' ಎಂಬ ಕುಖ್ಯಾತಿಗೆ ಒಳಗಾದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಶಾಂತಿಗೆ ಹೆಸರಾದ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗೆ ಹೆಸರಾದ ನರೇಂದ್ರ ಮೋದಿ ಅವರನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗುಜರಾತ್‌ನ್ನು 'ಗಾಂಧಿಗುಜರಾತ್' 'ಮೋದಿಗುಜರಾತ್' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

96 ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನ ಸಮೀಪದ 'ಬಾಬಾಬುಡನ್‌ಗಿರಿ' ಈಗೀಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯದ ಒಂದು ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದು 'ಬಾಬಾಬುಡನ್‌ಗಿರಿ' ಅಲ್ಲ 'ದತ್ತಪೀಠ'ವಿರುವ 'ಚಂದ್ರದ್ರೋಣ ಪರ್ವತ'. ಅದು ಕೇವಲ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅವರ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಮುಸ್ಲಿಂರ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಟ್ಟಾ ಹಿಂದೂಗಳಿಗಾಗಲೀ, ಹಾಗೇ ಕಟ್ಟಾ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗಾಗಲೀ ಸೇರದ ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಮತಗಳಲ್ಲಿನ 'ಮಡಿವಂತ'ರಿಂದ 'ಕನಿಷ್ಠರು' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ದತ್ತ, ನಾಥ ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಎಂಬ ಮೂರು ಗುರುಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ! ಈ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನ ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳೆಂದೂ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಮರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಜುಗರಪಡುವಂಥವರು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಮರಾಠಿ ವಿದ್ವಾಂಸ ರಾ.ಚಿಂ. ಢೇರೆ ಅವರ 'ನಾಥ ಪಂಥ್ ಕಾ ಇತಿಹಾಸ್' ಮತ್ತು 'ದತ್ತ ಪಂಥ್ ಕಾ ಇತಿಹಾಸ್' ಹಾಗೇ ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧಕ ಶಂ.ಬಾ ಜೋಶಿ ಅವರ, 'ಎಡೆಗಳು ಹೇಳುವ ಕಂನಾಡ ಕಥೆ (1947), 'ಮರಾಠಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (1957), 'ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ' (1960) ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

97 ಎಂ.ಡಿ.ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ, ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ. ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪಾಠವಿನ್ನೂ ಬಾಕಿಯಿರುವಾಗಲೇ ತರಗತಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಪ್ರೊಫೆಸರ್, ಹೊಸತು ತಿಂಗಳ ಪತ್ರಿಕೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮಾರ್ಚ್ 2004, ಪುಟ: 37.

98 ಕುವೆಂಪು, ನಾಡಗೀತೆಯ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಅವರ 'ಜಯ ಭಾರತ ಜನನಿಯ ತನುಜಾತೆ' ಗೀತೆಯ ಸಾಲು.

99 ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

100 ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಮೂಡಬಿದರೆಯಲ್ಲಿ ದಿನಾಂಕ 21-12-2003 ರಂದು ನಡೆದ 71ನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಸಮಾರೋಪ ಸಮಾರಂಭದ ಸಮಾರೋಪ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಾ. 'ದೇಗುಲೀಕರಣ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು 1992ರಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮನಿಗೆ ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಪ್ರಾಯೋಜಿತ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

101 ಭಾರತ ಗ್ಯಾಟ್ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಸಹಿಹಾಕುವಾಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸರ್ಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದು ನರಸಿಂಹರಾವ್ ಪ್ರಾಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣಕಾಸು ಸಚಿವರಾಗಿದ್ದವರು ಮುಂದೆ ದೇಶಕ ಪ್ರಧಾನಿಯಾದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಡಾ.ಮನಮೋಹನ ಸಿಂಗ್ ಅವರು.

102 ಈಗಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಬದಲು ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಂದೇ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

103 ಡಾ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 2003ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೂಡುಬಿದರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ 71ನೇ ಅಖಿಲಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ.

104 ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ, ದಿನಾಂಕ: 27-05-07 ರಂದು ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘದಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ತೇಜಸ್ವಿ ನೆನಪು' ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ.

105 ಇದು ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕುಸಿದಿದೆ ಎಂದು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಬೇರೊಂದು ಬಲಾಢ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರವು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ, ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಯು ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದು, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಗ್ಗುಬಡಿದು ಅನಂತರ ತಾನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವ ಗೊಂಬೆ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಮುಖ್ಯಾಂಶ. ಇರಾಕ್ ಮೇಲೆ ಅಫಘಾನಿಸ್ಥಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಅಮೇರಿಕ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವು.

106 ಭಾರತ ಕೂಡ ಕೆಲವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಪೋಕ್ರಾನ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಿತು.

107 "Patriatism is your conviction that this country is superior of all other countries because you were born in it" – George Bernard Shaw.

108 ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ನಿಸಾರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಕಷ್ಟದ ಕವಿ, 'ಹೊಸತು' ತಿಂಗಳ ಪತ್ರಿಕೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 2006. ಪುಟ: 12.

109 ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 1945ರಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕ ಜಪಾನಿನ ಹಿರೋಸಿಮಾ ಮತ್ತು ನಾಗಾಸಾಕಿ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿದ ಅಣುಬಾಂಬ್ ಪರಿಣಾಮ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಕ್ಕಳು ಅಂಗವಿಕಲರಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ವರದಿಗಳಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

110 ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಅಮೇರಿಕ ಇರಾಕ್ ಮೇಲೆ ಕೆಲವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿತು! ಜಾರ್ಜ್.ಡಬ್ಲ್ಯು. ಬುಷ್ ಮತ್ತು ಸದ್ದಾಂ ಹುಸೇನ್ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಇರಾಕ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದರು.

111 ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ ಯಾವ ಕಡೆಯೂ ಹೇಳದೇ ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಉಳಿಯುವಿಕೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ರಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಅಮೇರಿಕ ನೇತೃತ್ವದ ಎರೆಡು ಶಕ್ತಿಬಣಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನೆಯಾದಾಗ ಭಾರತ ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು.

112 ಡಾ.ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ, ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಧ್ಯೇಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998, ಪು: 22&23.

113 ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಗಡಿತಂಟೆ ಸಂಬಂಧ ಈ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯಿತು. ಈ ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ವಿವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಜಮ್ಮು ಮತ್ತು ಕಾಶ್ಮೀರ ರಾಜ್ಯದ 'ಕಾರ್ಗಿಲ್' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಯುದ್ಧ ನಡೆದದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

114 ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ಒಂದು ಕವಿಗೋಷ್ಠಿಯು ನಡೆಯಿತು. ಅದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ ವಹಿಸಿದ್ದವರು ಖ್ಯಾತ ಕವಿ ಚನ್ನವೀರ ಕಣವಿ ಅವರು.

115 ಚನ್ನವೀರ ಕಣವಿ, ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನ, ಕನ್ನಡ ಕಸ್ತೂರಿ-7,(7ನೇ ತರಗತಿ ಕನ್ನಡ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ), ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2006 (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ), ಪುಟ: 84.

116 ರಾಜೇಂದ್ರ ಬುರಡಿಕಟ್ಟಿ. ಅಪ್ರಕಟಿತ ಕವನವೊಂದರ ಸಾಲು.

117 ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ನಮ್ಮ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, (1996), ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು, (ಸಂ: ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ), ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು-ಸಾಗರ, 2005, ಪು: 13.

118 ಅಮೆರಿಕಾದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಅಬ್ರಹಾಂ ಲಿಂಕನ್ (1861-1865) ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೇಳಿಕೆ.

119 ಜ.ಹೋ. ನಾರಾಯಣ ಸ್ವಾಮಿ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2000, ಪುಟ: 46.

120 ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ನಮ್ಮ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು, (ಸಂ: ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ), ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು-ಸಾಗರ, 2005, ಪು: 13.

<u>ಅಧ್ಯಾಯ – 4</u>

ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ

4.1. ರಾಮಾಯಣ: ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ

4.1.1. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ರಾಮಾಯಣ, ಇನ್ನೊಂದು ಮಹಾಭಾರತ. ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಎಂಬ ಋಷಿ ಹಾಗೇ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ವ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಋಷಿ ರಚಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಖಚಿತತೆಯ ಕೊರತೆ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇವರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಈ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ' ಮತ್ತು 'ವ್ಯಾಸ' ಎಂಬವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಎಂಬುದು ಯಾರ ಹೆಸರೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ."[1] ಎಂದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯ ಕತೃಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇ ಸಂಶಯ ವಿವಾದಗಳು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರಲಿ ಇವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೂ ನಿಜ. ಇವು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಇವುಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ. "ವೇದೋಪನ್ನಿಷತ್ತುಗಳೂ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿಲುಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅಜ್ಞಾನಾಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವತನಕ ದೇಶ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೃಪಣ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಧನದಂತೆ ಹಿಡಿಮಂದಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸೆರೆಗೊಂಡಿರುವ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಎಂದೂ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ತಲೆದೋರಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಫಲವೇ ಶ್ರೀ ಮದ್ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಅವತಾರ. ಸತ್ಯ ಶಿವ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಆ ಪದಗಳ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವ ವಿಶೇಷವೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವುದೆಂತು? ಹಿಡಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೆಂತು? ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಮಾಕಲ್ಪನೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಯಿತು. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಮೊದಲೇ ಜನರ ಹೃದಯ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೊಂಡಿದ್ದ ವೀರರಿಗೂ ಅವರ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಸರಾಗವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಅವತಾರಪುರುಷರಾದರು. ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು."[2]

ದೇ. ಜವರೇಗೌಡರ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ 'ರಾಮಾಯಣ' 'ಮಹಾಭಾರತ' ಇವುಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದು. 'ಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂಬ ಆ ಕಾಲದ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಮಹತ್ಕಾರ್ಯದ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಇದೇ ರೀತಿ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥೆಗಳು ಮಾರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಅಥವಾ ಪುನಃ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥೆಗಳು ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ

ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನೂ ಈಗಲೂ ಬರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

4.1.2. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾಲ:

ಈಗ ಯಾವುದನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಯಾಯಣ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಾಸಭಾರತ ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ಎರಡೂ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥಗಳೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಡನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಮಹಾಭಾರತ ಬಹಳಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು. ಈಗಿರುವ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಸ ಮಹರ್ಷಿಯದೆನ್ನಲಾಗುವ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಲಕ್ಷ! ಹೀಗೆ ಮಹಾಭಾರತ ಈಗ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕುಪಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ಎಂಟು ಸಾವಿರ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಚಿಕ್ಕವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಅದನ್ನು 'ಜಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಈ ಚಿಕ್ಕದಾದ 'ಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು 'ಮಹಾಭಾರತ'ವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಈಗಿರುವ ಗಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪಿತು ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಅದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ದೊಡ್ಡದು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ದೊಡ್ಡದು" ಎಂಬುದೇ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನ ತರುವ ಉತ್ತರವಾಗಬಹುದೇನೋ.

ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಗಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವಂತೆ ರಚನೆಯ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇಂಥದೇ ಗೊಂದಲಮಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕೆಲವರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 300ರಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕ್ರಿ.ಶ. 700ರಷ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ರಚನೆಯ 'ಎಳೆದಾಡುವ ಕಾಲ'ವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ! ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಹಾಭಾರತವು ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದೂ ಅನಂತರ ರಾಮಾಯಣ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ರಾಮಾಯಣವು ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತವು ಅನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಬಲಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಗೊಂದಲವನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸುವಂತಿರುವ ಡಾ. ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರ, "ರಾಮಾನ ಕಥೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದು. ಆದರೆ ರಾಮಾಯಣವು ಮಾತ್ರ ಭಾರತವು ಹುಟ್ಟಿ 'ಮಹಾಭಾರತ'ವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೂ, ರಾಮಾಯಣವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಭಾರತದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮುಗಿದು ಅದು ಇಂದಿನ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿತೆಂದೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಭಾರತ ಹಳೆಯದು. ಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ರಾಮಾಯಣ ಹಳೆಯದು"[3] ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈಗಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಐದು-ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯಾಗಲೀ ವ್ಯಾಸನಾಗಲೀ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ, ಆಗಲೇ ಆ ಕಾಲದ ಜನಪದರ ಬಾಯಿಂದ ಕಿವಿಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಇವನ್ನು ಲಿಖಿತರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದರು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವು ಕೇವಲ ಅವರ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ನಂತರ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಜನಪದರ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇವನ್ನು

ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ 300ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ಈ ರಚನೆಯ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 700ರವರೆಗೆ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ! ಆದರೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಎರಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು ಸಂಗಮಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

4.1.3. ರಾಮಾಯಣ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆ: ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಧಾರೆಗಳು

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತರೂಪ ತಾಳಿದವು ಎಂಬ ಮಾತು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿದೆ. ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯೊಬ್ಬನಿಂದ ಈ ಲಿಖಿತರೂಪದ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ಸಾರಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತುಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು ಈ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಹೀಗೆ ಬಂದ ರಾಮಾಯಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವೆಂದರೆ ಒಂದು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಬೌದ್ಧ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳು.

ವೈದಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನ್ನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿರುವಂಥವು. ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ವಿಧಾನ, ಸ್ವರ್ಗ, ನರಕ, ಜೀವಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮ, ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಜೀವನದ ಗುರಿ ಇವುಗಳು ಈ ಧಾರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣ ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರಾಮಾಯಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೇ ಅನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ 'ಯೋಗಾವಾಸಿಷ್ಠ ರಾಮಾಯಣ', ಅಧ್ಯಾತ್ಮ 'ರಾಮಾಯಣ', 'ಅಧ್ಬುತ ರಾಮಾಯಣ', 'ಆನಂದ ರಾಮಾಯಣ', 'ಶೇಷರಾಮಾಯಣ' ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಜೈನ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ರಚಿತವಾದ ರಾಮಾಯಣಗಳು. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ, "ರಾಮ ರಾವಣ ಹನುಮಂತ ಎಲ್ಲರೂ ಜೈನರು. ಸುಗ್ರೀವ ಹನುಮಂತ ಮುಂತಾದವರು ಕಪಿಗಳಲ್ಲ, ಕಪಿಧ್ವಜರು. ಇವರು ರಾವಣನ ನೆಂಟರೂ ಹೌದು! ರಾಮನನ್ನು ವಧಿಸಿದವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ರಾಮನಲ್ಲ. ಸೀತೆ ಮಂಡೋದರಿಯ ಗರ್ಭಸಂಜಾತೆ. ಸೀತಾ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ರಾವಣನಿಗೆ ವರ್ಣಿಸುವವನು ನಾರದ. ರಾವಣನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು ರಾಮನ ವೇಷದಿಂದ. ವಾಲಿಯನ್ನು ವಧಿಸುವವನೂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೆ. ಸೀತಾಪಹರಣವಾದದ್ದು ವನದಲ್ಲಲ್ಲ, ಉದ್ಯಾನವನದಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ರಾವಣನೂ ಅಹಿಂಸಾವ್ರತಿ. ಉದಾತ್ತಶೀಲ, ಧರ್ಮಪರಾಯಣ."[4]

ಈ ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವಾದ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರಾಮ ಮತ್ತು ರಾವಣ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಅಹಿಂಸಾವ್ರತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣ ಮೊದಲು ಯಾರಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು ಅನಂತರ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅದನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು ಆನಂತರ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರಿಂದ ಹೇಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಮತ್ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆ ಮೊದಲ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ ಪುರುದೇವನಿಂದ ಅವನ ಮಗ

ಭರತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆನಂತರ ಮತ್ತೆ ಅದು ಭರತನಿಂದ ಯಾರಿಗೆ, ಹಾಗೇ ಭರತನಿಂದ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನು ಇನ್ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿವರವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ದೇವಚಂದ್ರ.[5] ಈ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳೆಂದರೆ ನಾಗಚಂದ್ರ, ಮಾಘನಂದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿ, ಕುಮುದೇಂದು ಮತ್ತು ನಯಸೇನ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಬೌದ್ಧ ರಾಮಾಯಣ ಪರಂಪರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೆರಡು ಪರಂಪರೆಯಷ್ಟು ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆಯದ ರಾಮಾಯಣ ಪರಂಪರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತಾವಲಂಬಿ ರಾಜರು ಅಥವಾ ಕವಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲವಾದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಈ ಬೌದ್ಧ ರಾಮಾಯಣ ಪರಂಪರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯು ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗಳಂತೆಯೇ ರಾಮನು ಅವತಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ವೈದಿಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೈನರಿಗೆ ರಾಮ ಪೂಜ್ಯನಾದಂತೆ ಬೌದ್ಧರಿಗೂ ಪೂಜ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ರಾಮ ಬುದ್ಧನ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಅವತಾರ. ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು 'ದಶರಥ ಜಾತಕ', 'ನಾಮಜಾತಕ', 'ಸಂಬುಲಜಾತಕ' ಇವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ದಶರಥ ಜಾತಕ'ಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರಾಮಾಯಣವಾದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವು ಈ 'ದಶರಥಜಾತಕ'ದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದ ನಡೆಯುಳ್ಳ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಜಾತಕ ಕಥೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಹೀಗಿದೆ: "ದಶರಥ ವಾರಣಾಸಿಯ ದೊರೆ. ಅವನ ಮೊದಲನೇ ಹೆಂಡತಿಗೆ ರಾಮಪಂಡಿತ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಹಾಗೂ ಸೀತೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಜನ ಮಕ್ಕಳು. ಅವಳು (ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿ) ಸತ್ತ ನಂತರ ದಶರಥ ಮದುವೆಯಾದ ಎರಡನೇ ರಾಣಿಯ ಮಗ ಭರತ. ಅವನು (ಭರತ) ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ದಶರಥ ಮಡದಿಗೆ ಒಂದು ವರಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. ಅವನಿಗೆ ಏಳು ವರ್ಷಗಳು ತುಂಬಿದಾಗಲೇ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ರಾಣಿ ಗಂಡನನ್ನು ಪೀಡಿಸಿದಳು. ಇನ್ನು ತನ್ನ ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಏನು ಕೇಡು ಮಾಡುವಳೋ ಎಂದು ಹೆದರಿದ ದೊರೆ ಅವರನ್ನು ಕರೆದು, ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ತಲೆಮರೆಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದೂ ಅವನು ಸತ್ತ ನಂತರ ಬಂದು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದ. ತನ್ನ ಆಯುಷ್ಯದ ಅವಧಿ ಇನ್ನು ಹನ್ನೆರಡೇ ವರ್ಷ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಾಗ ಆ ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷ ಗತಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಹಿಂತಿರುಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಕಳಿಸಿದ. ಅವರು ಹಿಮಾತಲದ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಾಸವಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಒಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ದಶರಥ ಸತ್ತು ಭರತನನ್ನು ಅರಸನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರಾಣಿಯ ಯತ್ನ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಭರತನೇ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭರತ ರಾಮನನ್ನು ಕರೆತರಲು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷ ತುಂಬುವವರೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ, ಭರತನ ಒಲ್ಮೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ತನ್ನ ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸೀತಾ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಭರತನೊಂದಿಗೆ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ತುಂಬಿದ ನಂತರ ರಾಮ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ 16000 ವರ್ಷ ರಾಜ್ಯವಾಳಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ."[6]

ಈ ಜಾತಕ ಕಥೆಯು ತೀವ್ರವಾದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಡಾ॥ ಲಾಯ್ಡರ್ಸ್, ವಿಲಿಯಮ್ಸ್, ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆ ಇವರು ಈ ಜಾತಕ ಕಥೆಯು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೆಂದು ರುಜುವಾತುಪಡಿಸಿ ಈ ಕಥೆಯಿಂದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ

ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರು ಈ ಜಾತಕಕಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, "ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮೂಲದ ರಾಮಕಥೆಯ ವಿಕೃತರೂಪವೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[7]

'ದಶರಥಜಾತಕ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ರಾಮ ಸೀತೆಯರು ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾಗಿದ್ದು ಈ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರು ಮುಂದೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ದಂಪತಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುವುದು. (ಖೋತಾನಿ (ತುರ್ಕಿ) ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಇಬ್ಬರ ಮದುವೆಯೂ ಸೀತೆಯೊಡನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ![8]). ಪ್ರಾಚೀನ ಈಜಿಪ್ತನ ದೊರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣತಂಗಿ ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತಾದ್ದರಿಂದ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮ ಈಜಿಪ್ತನ ದೊರೆ ರಮೇಸಿಸ್‌ನೇ ಎಂಬ ವಾದಗಳೂ ಇವೆ.[9] ಆದರೆ ಇದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ತೀರಾ ಭಿನ್ನ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ನಾವು ಅನ್ನಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆಯ ಪದ್ಧತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಕಾಲದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಾರವಾಗಿ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಯಮ-ಯಮಿಯರ ಪ್ರಸಂಗ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.[10] ಇಂತಹ ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಬಂದಿವೆ.[11]

4.1.4. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ರಾಮಾಯಣದ ಮೂಲಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಜನಪದರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಿಂದಲೇ ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳನೇಕರು ಈ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ 'ರಘುವಂಶ' ರಾಮಾಯಣಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾವ್ಯ. ಅಂತೆಯೇ ಭಾಸ, ಭವಭೂತಿ, ಮುರಾರಿ, ರಾಜಶೇಖರ, ಜಯದೇವ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯು ದೇವಭಾಷೆ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭದ್ರಕೋಟೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಜನಭಾಷೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಬಹುತೇಕ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳು ರಚನೆಯಾದವು. ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. "ಈ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಯ ತುಳಸಿದಾಸನ 'ರಾಮಚರಿತಮಾನಸ', ಬಂಗಾಳಿಯ ಕೃತ್ತಿವಾಸನ ರಾಮಾಯಣ, ಮರಾಠಿಯ 'ಭಾವಾರ್ಥ ರಾಮಾಯಣ', ತಮಿಳಿನ 'ಕಂಬರಾಮಾಯಣ', ಮಲೆಯಾಳಿಯ 'ರಾಮಚರಿತ', ಕನ್ನಡದ 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ' 'ತೊರವೆರಾಮಾಯಣ'ಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ."[12]

4.1.5. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ:

ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ರಾಮಾಯಣಗಳ ರಚನೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಉಪಲಬ್ಧ ಮೊದಲ ಕೃತಿಯಾದ 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದಿನ ಯಾವುದೋ ರಾಮಾಯಣದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪೊನ್ನನ ನಮಗಿನ್ನೂ ದೊರೆಯದ 'ಭುವನೈಕ್ಯ ರಾಮಾಭ್ಯುದಯ', ನಾಗಚಂದ್ರನ 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ', ಕುಮುದೇಂದುವಿನ 'ಕುಮುದೇಂದು ರಾಮಾಯಣ', ದೇವಪ್ಪಕವಿಯ 'ರಾಮವಿಜಯಕಾವ್ಯ' ದೇವಚಂದ್ರನ 'ರಾಮಕಥಾನಕ' ನಾರಾಯಣಕವಿಯ 'ಉತ್ತರರಾಮಾಯಣ', ನಿಜಗುಣಾರ್ಯನ 'ಅದ್ವೈತ ರಾಮಾಯಣ', ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮತ್ತು ಪದ್ಮನಾಭ ಎಂಬ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ' ತಿಮ್ಮರಸನ 'ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ

ರಾಮಾಯಣ', ತಿಮ್ಮಣ್ಣನ 'ಶಂಕರರಾಮಾಯಣ', ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ಕವಿಯ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ, ವೆಂಕಮಾತ್ಯನ 'ಶ್ರೀಮದ್ರಾಮಾಯಣ (ಶ್ರೀ ರಾಮಕಥಾಭ್ಯುದಯ), ಹರಿದಾಸನ 'ಮೂಲರಾಮಾಯಣ' ವರದ ವಿಠ್ಠಲನ 'ರಾಮಾಯಣ' ಚಂದ್ರಸಾಗರವರ್ಣಿಯ 'ಜಿನರಾಮಾಯಣ', ನರಸಪ್ಪ ಮತ್ತು ತಿರುಮಲೆ ವೈದ್ಯ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಎರಡು ಉತ್ತರ ರಾಯಾಯಣಗಳು, ಕುಮಾರವಾಲ್ಮೀಕಿ ಎಂದೇ ಹೆಸರಾದ ತೊರವೆಯ ನರಹರಿಯ 'ತೊರವೆರಾಮಾಯಣ' . . . . .

ನಮಗೆ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ರಾಮಾಯಣಗಳೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಿವೆ. ಇನ್ನೂ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದ ಎಷ್ಟೋ ಕವಿಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಅಪಾರ ಜನಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾದ ಎರಡು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು 'ಪಂಪರಾಮಾಯಣ' ಅಥವಾ 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಪುರಾಣ'. ಇನ್ನೊಂದು 'ತೊರವೆರಾಮಾಯಣ'. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ, "ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗಚಂದ್ರನ 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಪುರಾಣ' ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾವ್ಯವಾದರೆ, ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾವ್ಯ ತೊರವೆಯ ನರಹರಿಯ ಅಥವಾ ಕುಮಾರವಾಲ್ಮೀಕಿಯ 'ತೊರವೆರಾಮಾಯಣ'"[13] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾಗಿದೆ.

4.1.6. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು:

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದವರು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಜೈನಕವಿಗಳೇ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಜೈನಕವಿಗಳಿಂದಾದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುವಂಥದ್ದೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜೈನಪರಂಪರೆಯ ರಾಮಾಯಣಗಳ ರಚನೆಯೇ ಮೊದಲಾದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದೆ ಹುಲುಸಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯವಾದ ನಾಗಚಂದ್ರನ 'ಶ್ರೀರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಪುರಾಣ' ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಂದೆ ರಚನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಕುಮಾರವಾಲ್ಮೀಕಿಯ 'ತೊರವೆರಾಮಾಯಣ' ಮಾದರಿಯ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದವು. ಹೀಗೇಕೆ ಆಯಿತು? ಜೈನ ರಾಮಾಯಣ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಏಕೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿತು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರದಂತಿರುವ ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಮತ್ತು ಎನ್.ಬಸವರಾಧ್ಯ ಅವರ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಬಹುಶಃ ಜೈನರೇ ಮೊದಲಿಗರಾದರೂ, ಈ ಜೈನ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಶತಮಾನಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಅಲೆಅಲೆಯಾಗಿ ಬಂದರೂ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣ ಕಥಾಸರಣಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡ ಕಿವಿಗೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಉನ್ನತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ತಣಿದುಂಡ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಅವು ವಿಕೃತವಾಗಿ ಕಂಡುದರಿಂದ ಆ ಜನಮನವನ್ನು ಭಕ್ತಿರಸ ಸಮುದ್ರಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದ ಕೀರ್ತಿ ತೊರವೆಯ ನರಹರಿಗೆ ಸಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ."[14]

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಲಿರುವ ಮೂರು ರಾಮಾಯಣಗಳಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀರಾಮಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಮತ್ತು ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿಯವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಈ ಮೂರೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ

ಅಂದರೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಇವು ಮೂರೂ ನಾಗಚಂದ್ರನನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ನರಹರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿವೆ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಯುಗಧರ್ಮದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುನ್ನ ಈ ಮೂರೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕಥೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಒಂದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ಮೂರು ಜನ ಕವಿಗಳು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಮುರಿದುಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಇದು ಅಗತ್ಯ.

4.1.7. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕಥೆ:

ರಾಮನು ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಅರಸು ದಶರಥನ ಮಗ. ದಶರಥನಿಗೆ ಮೂವರು ಹೆಂಡತಿಯರು. ಕೌಸಲ್ಯೆ, ಸುಮಿತ್ರೆ, ಕೈಕೇಯಿ. ಇವರಲ್ಲದೆ ರಾಜರಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಅನೇಕ ಜನ ಉಪಪತ್ನಿಯರು. ದಶರಥನು ಕೈಕೆಯಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗ ಕೆಲವು ಷರತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕಟ್ಟುಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಷರತ್ತುಗಳು ಏನು ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ಅವನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಶರಥನಿಗೆ ಬಹುಕಾಲ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯ ಚಿಂತೆ ಅವನನ್ನು ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮೂರು ಜನ ಪತ್ನಿಯರಲ್ಲಿ ಯಾರಲ್ಲಿಯೂ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ ಸೂಚನೆ ಕಾಣದಿದ್ದಾಗ ದಶರಥ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗ ಮಾಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಶೃಂಗಮುನಿಯನ್ನು ಕರೆಸಲು ಆ ಮುನಿಯು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪಿಂಡಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ದಶರಥನ ಮೂರೂ ಜನ ಪತ್ನಿಯರಿಗೆ ತಿನ್ನಲು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ, ಆ ಪಿಂಡಗಳನ್ನು ತಿಂದಮೇಲೆ ಆ ಮೂವರೂ ಪತ್ನಿಯರು ಗರ್ಭಿಣಿಯರಾಗಿ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುತ್ತಾರೆ. ಕೌಸಲ್ಯೆಗೆ ರಾಮ, ಕೈಕೆಯಿಗೆ ಭರತ, ಸುಮಿತ್ರೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತು ಶತ್ರುಘ್ನರು ಜನಿಸುತ್ತಾರೆ.[15] ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಯಸ್ಕನಾಗಲು ಅವನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿ ತಾನು ಸಿಂಹಾಸನ ತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ವಿಶ್ರಾಂತ ಜೀವನ ನಡೆಸಲು ದಶರಥ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕೈಕೆಯು ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದ ಷರತ್ತುಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ದಶರಥನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯ ಷರತ್ತುಗಳೇನೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ, ಕೈಕೆ ರಾಮನನ್ನು ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ದಶರಥ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ರಾಮ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸೀತೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೊಡನೆ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಡಲ್ಲಿ ಈ ಮೂವರು ವಾಸವಾಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಲಂಕೆಯ ದೊರೆ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಲಂಕೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯೆ ಅವರಿಗೆ ವಾನರಕುಲ ಪ್ರಮುಖ ಸುಗ್ರೀವ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಚರ ಹನುಮಂತನ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಸೀತೆಯನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿ ಲಂಕೆಯ ರಾವಣನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾವಣನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಸೀತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೊಡನೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಭರತನು ಸಿಂಹಾಸನ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ರಾಮ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ದೊರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ರಾಮಾಯಣದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕಥೆ.

"ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆ ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕದು. ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸರಳವಾದ ಕತೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಭವೋದ್ರೇಕಕಾರಿಯಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ"[16] ಎನ್ನುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು "ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವಂಥ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಕಾಣವು. ಅವನೊಬ್ಬ ಕರ್ತವ್ಯಪಾಲಕ ಮಗ, ಅಷ್ಟೆ."[17] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥದ್ದೊಂದು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಂಡುಕೊಂಡು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಎಷ್ಟಾಯಿತು ಎಂದರೆ ಈಗಲೂ ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು

ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯ ಪರಿಸರ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಉತ್ತರ ತುದಿಯಿಂದ ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯವರೆಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳ ಬಹುತೇಕ ಜನರಿಗೆ 'ಇದು ನಮ್ಮದೇ ಕಥೆ' ಅನ್ನುವಂತೆ ಇರುವದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಲೋಹಿಯಾ, "ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗಿ ಬೆಸೆಯುವ ಗ್ರಂಥ."[18] ಎಂದಿರುವುದು. ಅವರೇ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಆದರೆ ದುರದೃಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಂದು ಅದೇ ಗ್ರಂಥ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಕಲುಷಿತಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಿಣ ಈ ಎರಡು ಬದಿಯ ಜನರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ."[19] ಎಂದು.

ಲೋಹಿಯ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಆಗಲೇ ರಾಮಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಆತಂಕದ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ದೇಶವನ್ನು ಕೇವಲ ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ವಿಭಾಗಿಸದೇ ಒಂದೇ ಊರಿನ ಮನೆಗಳನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಒಂದೇ ಮನೆಯ ಜನರನ್ನೂ ವಿಭಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವಾಗ, ಈ ರಾಮಾಯಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಸೋತಿದ್ದೇವೆಯೇ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಘಟನೆಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವ ಮತ್ತು ಹಾಗೇನಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಲೋಹಿಯಾ ಬಯಸಿದಂತೆ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಏನು ಮಾಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

4.2. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನಾ ಪರಂಪರೆಯ ತಪ್ಪಿಹೋದ ಕೊಂಡಿಯೊಂದನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ಆ ರಚನಾ ಪರಂಪರೆಯು ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಹ 'ಬೆಸುಗೆ' ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದದ್ದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಈ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯವೇ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಅನನ್ಯಪರತಂತ್ರತೆ' ಎಂಬ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಅವರ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡದ ಪೂರ್ವಸೂರಿಗಳಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕವಿಗಳಾದ ಡಾಂಟೆ, ವರ್ಜಿಲ್, ಹೋಮರ್, ಮಿಲ್ಟನ್, ಇವರಿಗೂ ಋಣಿಯಾಗಿದೆ. ಕವಿ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ, *"ಹೋಮರಗೆ ವರ್ಜಿಲಗೆ ಡಾಂಟೆ ಮೇಣ್ ಮಿಲ್ಟನಗೆ / ನಾರಾಣಪ್ಪಂಗೆ ಮೇಣ್ ಪಂಪನಿಗೆ, ಋಷಿವ್ಯಾಸ / ಭಾಸ ಭವಭೂತಿ ಮೇಣ್ ಕಾಳಿದಾಸಾದ್ಯರಿಗೆ / ನರಹರಿ ತುಳಸಿದಾಸ ಮೇಣ್ ಕೃತ್ತಿವಾಸಾದಿ / ನನ್ನಯ್ಯ ಫಿರ್ದೂಸಿ ಕಂಬಾರವಿಂದರಿಗೆ / ಹಳಬರಿಗೆ ಹೊಸಬರಿಗೆ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಕಿರಿಯರಿಗೆ / ಕಾಲ ದೇಶದ ನುಡಿಯ ಜಾತಿಯ ವಿಭೇದಮಂ / ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಜಗತಿ ಕಲಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರ್ಗೆ"*[20]

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲು ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಋಣವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ "ಜಗತಿ ಕಲಾಚಾರ್ಯರೆಲ್ಲರ್ಗೆ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು

ಅದುವರೆಗೆ ಕುಲಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿತ್ತೇ ಹೊರತು ಕಲಾಚಾರ್ಯರಿಗಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ನಡೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟವಾದಾಗಿನಿಂದ (1949) ಇದುವರೆಗೂ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಡೆದಷ್ಟು ಉಪನ್ಯಾಸ, ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡನೆ, ಚರ್ಚೆ, ಸಂವಾದ ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡದ ಬೇರ್‍ಯಾವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮೇಲೆ ಬಂದಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆ, ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬೇರ್‍ಯಾವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಒಂಬತ್ತು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಇದ್ದಾರೆ.[21]

ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಜನಪ್ರಿಯವಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರಲ್ಲಿದ್ದೂ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ, ಅನೇಕ ಪಂಡಿತರು, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಯುಗಪ್ರವರ್ತಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಬಹು ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ, ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು 'ರಸಋಷಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಬೀರಿರುವ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆಶಯವಾದ ಯುಗಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

4.2.1. ಯುದ್ಧ, ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಾಂತಿ, ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ಆಶಯಗಳು

ಯುದ್ಧ, ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಾಂತಿ, ಸ್ನೇಹ, ಅಹಿಂಸೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ಹಿಂಸಾವಿರೋಧಿ, ಅಹಿಂಸಾಪರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭವೇ ಈ ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿವಧೆಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕವಿ ಈ ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿಯೇ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

4.2.1.1. ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ನಿಷಾದ ಪ್ರಸಂಗ

ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ನಾರದರಿಂದ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆ ಕೇಳಿ ಸಂಪ್ರೀತನಾಗಿ ತಮಸಾ ನದಿ ತಟಕ್ಕೆ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆಂದು ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿಗಳೆರೆಡು ಮಿಥುನಸುಖದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿರುವುದು ಅವನ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ನಡೆದಿರಬೇಕಾದರೆ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೆಗೆ ಮಿಥುನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ದಂಪತಿಕ್ರೌಂಚಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಕ್ರೌಂಚ ಬಾಣವೊಂದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ರಕ್ತಚಿಮ್ಮುತ್ತಿರುವ ಈ ಪಕ್ಷಿಯ ನರಳಾಟ ಒಂದುಕಡೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದುಕಡೆ ಸಂಗಾತಿ ಹೆಣ್ಣುಕ್ರೌಂಚದ ಆಕ್ರಂದನ ಮುಗಿಲುಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಬೇಟೆಗಾರ ನಿಷಾದ ಪೊದೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಗಂಡು ಕ್ರೌಂಚವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಮಾಂಸದಾಸೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಬೇಡ ನಿಷಾದನಿಗೆ, *"ಮಾಣ್ ನಿಷಾದನೆ ಮಾಣ್! ಕೊಲೆ ಸಾಲ್ಗುಮಯ್ಯೋ ಮಾಣ್ / ನಲಿಯುತಿರೆ ಬಾನ್ ಬನದ ತೊರೆ ಮಲೆಯ ಭುವನಕವನಂ / ಸುಖದ ಸಂಗೀತಕೆ ವಿಷಾದಮಂ ಶ್ರುತಿಯೊಡ್ಡಿ / ಕೆಡಿಸುವಯ್ . . . ."*[22] ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಹೇಳಿ ಗಾಯಗೊಂಡ ಹಕ್ಕಿಯ ಮೈಯಿಂದ ಬಾಣವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಅದನ್ನು ಶುಶ್ರೂಸೆ ಮಾಡಿ ಸಂಜೀವಿನಿಯಿಂದ ಜೀವಬರಿಸಿ ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ರೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಹಕ್ಕಿಯ ಸಾಂತ್ವಾನಮಾಡಿ ತನ್ನ ಎಲೆವನೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅಲ್ಲಿಂದ ತೆರಳುವ ಮೊದಲು

ಬೇಡ ನಿಷಾದನಿಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡದೆ ತನ್ನ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಾದದ ಮಾತುಗಳಿವು: *"ನಾನುಮೊರ್ ಕಾಲದೊಳ್ ನಿನ್ನವೊಲೆ / ಕೊಲೆಯ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೋವಿದನಾಗಿ ಮಲೆದಿರ್ದನಯ್ / ನಾರದ ಮಹಾಋಷಿಯ ದಯೆ ಕಣಾ ಕರುಣೆಯಂ / ಕಲಿತೆನ್! . . ."*[23]

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಈ ಘಟನೆ ಗಾತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕ ಘಟನೆ. ಎಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದೆಂದರೆ ಈ ಘಟನೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಮುಗಿಸಲು ಕವಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಕೇವಲ ಐವತ್ತು ಸಾಲುಗಳು ಮಾತ್ರ! ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿರುವ ಈ ಘಟನೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವೊಂದರ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. "ಪಾಪಿಗುದ್ಧಾರಮಿಹುದಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮಹದ್‌ವ್ಯೂಹ ರಚನೆಯೊಳ್"[24] ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತತ್ವ. ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾಪಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವರ ಆ ಸಂಬಂಧದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡದಂತೆ ತಡೆಯಬಹುದೇ ವಿನಃ ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ದರ್ಶನ. ಡಾ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಪಾಪಕ್ಕೆ ಶಾಪ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಕ್ರೋಶ ಪ್ರತಿಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೊಂಚೆಯನ್ನು ಕೊಂದ ವ್ಯಾಧನ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಆಕ್ರೋಶಕಾರಿಯಾಗಿ ಶಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕೃತ್ಯ ಅವನ ಅಜ್ಞಾನದ ಫಲವೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಕೋಪದ ಬದಲು ಕರುಣೆ ಮೂಡಿ ತನ್ನಾತ್ಮ ಕಥೆಯನ್ನು ಅವನಿಗೊರೆದು ಅವನ ಬರೆಗರಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಳ್ಳ ಬೆಳ್ಳಗಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಅವನ ಕಳ್ಳತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕು. ಆಗ ಮತ್ತೆಂದೂ ಅವನು ಕಳ್ಳತನಕ್ಕೆಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ವ್ಯಾಧನ ಮನದಾಳದ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡಿ ಅವನಿಗೆ ಅಹಿಂಸಾ ಬೋಧೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಶಕ್ತಿ."[25]

4.2.1.2. ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿ

ಅಹಿಂಸಾ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ತಳಹದಿ ಹಾಕಿದ ಕುವೆಂಪು ಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರೌಂಚಪಕ್ಷಿಯ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತತ್ವ ನೆಲದೊಳಗಿದ್ದು 'ಭದ್ರತೆ' ಒದಗಿಸುವ 'ತಳಪಾಯ'ದಂತಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಭದ್ರತೆ ಜೊತೆಗೆ 'ಕಾಣುವ' ಹಾಗೂ ಇರುವ 'ಗೋಡೆ'ಯಂತಿದೆ. ದಶರಥನು ಸಂತಾನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ, ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯಂತಹ ಅಂಶಗಳಿರುವ ಯಾಗವನ್ನು ಕವಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಯಾಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಯಾಗದ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿರುವ ಜಾಬಾಲಿ ಋಷಿಯು ದಶರಥನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು, *" . . . . ಪೂರ್ವಪದ್ಧತಿವಿಡಿದು / ಮಾಳ್ಪ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಹಯಮೇಧ ಮೊದಲಾದುವಂ / ತೊರೆದು, ಹಿಂಸಾ ಕ್ರೌರ್ಯವಿಲ್ಲದಿಹ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ / ನೋಂತು ದೇವರ್ಕಳಂ ಪೂಜಿಸಲ್ ಮೆಚ್ಚುವುದು / ಜಗವನಾಳುವ ಋತಂ . . ."*[26]

ಬಾನು, ಭುವಿ, ಆರ್ಯ, ಅನಾರ್ಯ, ಖಗ, ಮೃಗ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರೇಮಮಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂತಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ದಶರಥನಿಗೆ ಜಾಬಾಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *" . . . ಹಿಂಸೆಯಿಂ ಪ್ರೇಮಮೂರ್ತಿಗಳಾದ ಸಂತಾನವುದಿಸದಯ್"*[27] ಎಂದು. ಹೀಗೆ ದಶರಥನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವ ಜಾಬಾಲಿ ಸಾತ್ವಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಲ್ಮಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದೇ ಈ ಯಾಗ ನಡೆಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

4.2.1.3. *ಸರಸ್ವತಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ*

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಭಿನ್ನನಡೆ ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಅವರು ಸರಸ್ವತಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ. ಕೊಲೆಯ ಸಾಹಸದ ಕಥೆ ಜನರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರುಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ರಾಮನ ಮನದ ಕಲೆಯ ಕಥೆಯಾದ ಇದನ್ನು ರುಚಿಸುವಂತೆ ಬರೆಯುವ ಚೈತನ್ಯ ನೀಡೆಂದು ಅವರು ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಅರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.[28] ರಾವಣನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದರಿಂದ ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ಕಾಣುವ ರಾಮ ಕವಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಘನತೆ, ಹಿರಿಮೆ ಬರಬೇಕಾದದ್ದು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದಲ್ಲ. ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆ ಈ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಈಗ ಶಿಕ್ಷಾರ್ಹ ಅಪರಾಧಗಳು. ಅವುಗಳ ಬದಲು ಸ್ನೇಹ, ಶಾಂತಿ, ಪ್ರೀತಿ, ವಿಶ್ವಾಸ ಇವು ಬೇಡಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕುವೆಂಪು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ರಾಮನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. *"ದೈತ್ಯನಂ ಗೆಲಿದ ಕಾರಣಕಲ್ತು, ತನ್ನ ದಯುತೆಯನೊಲಿದ ಕಾರಣಕೆ ಗುರು ಕಾಣಾ ರಾಮಚಂದ್ರಂ"*[29] ಎನ್ನುವ ಕವಿ *"ಕೋಲಾಹಲದ ರುಚಿಯ ಮೋಹಕ್ಕೆ ಮರುಳಾದ ಮಾನವರು ರಾವಣನ ಕೊಲೆಗಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದೊಡೆ ಕವಿಗೂ ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯೇಕೆ?"*[30] ಎಂದು ಈ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.2.1.4. *ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ*

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ರಾಮ, ಸೀತೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವನವಾಸದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ರಕೂಟ'ದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ. ಮೂವರೂ ಪರ್ಣಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ದೂರದಿಂದ ಬರುವ ಭರತ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಭರತ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ಕೆ ಕಂಟಕರಾದ ತಮ್ಮನ್ನು ಮುಗಿಸಲಿಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದುಬಿಡೋಣ ಎಂದು ರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ರಾಮ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಅವನ ಮನೋಧರ್ಮ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಹಿಂಸೆ ಸಲ್ಲದಯ್ ನನ್ನಿಗಾಗಿಯೇ ನೆಲವನಿತ್ತೆಮಗೆ"*[31] ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ರಾಮ ನಿನ್ನಂತೆಯೇ ಅವನೂ ನನಗೆ ಪ್ರಿಯನು ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಿ *"ಪ್ರಾಣಕಿಂ ಪ್ರಿಯತರವೆಮಗೆ ಧರ್ಮಂ"*[32] ಎಂದು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತನ್ನೊಡನಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣಕೂಡ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ.

4.2.1.5. *ಶೂರ್ಪನಖಿ ದಂಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ*

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಾಣದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಕೊಡುವ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಶೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ದಂಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಶೂರ್ಪನಖಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಭೇಟಿಯಾಗದೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸೀತೆಯೊಂದಿಗೆ ವನವಾಸವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಮರಳಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ರಾಮನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳಾದ ಮಾಯಾಮೃಗ ಪ್ರಕರಣ, ಸೀತಾಪರಣ, ಶಬರಿಯಾತಿಥ್ಯ, ಸುಗ್ರೀವ ಸಖ್ಯ, ಹನುಮಂತನ ಸಾಹಸ, ಸಾಗರೋಲ್ಲಂಘನ, ಲಂಕಾದಹನ, ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಇವು ಯ್ಯಾವೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ! ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುವು ಕೊಡುವುದೇ ಈ ಶೂರ್ಪನಖಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ನಾಲ್ಕು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವೆಂದರೆ ಒಂದು ಈ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ದಂಡನೆಗೆ ಅವನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯದು ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆ,

ಮೂರನೆಯದು ಸೀತಾಪರಿತ್ಯಾಗ ಹಾಗೂ ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಶಂಭೂಕವಧೆ.[33] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಈ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಳು 'ಶೂರ್ಪನಖಿ'ಯೇ ಅಲ್ಲ. ಅವಳಿಲ್ಲಿ 'ಚಂದ್ರನಖಿ.'[34] ಇಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬದಲಾದ ಅವಳ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುರೂಪಿಯಲ್ಲ; ಸುರೂಪಿ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಅವಳ ಮೊಲೆಮೂಗುಗಳನ್ನು ಕೊಯ್ಯಲು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳು ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಂದ ಗಾಯಗೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತು ಈ ಚಂದ್ರನಖಿಯರ ಮಧ್ಯೆ ಮಾತುಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಾ ಈ ಮಾತುಗಳು ತಾರಕಕ್ಕೇರಿದಾಗ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ, "ತೊಲಗಾಚೆ ನಿಶಾಚರಿಯೆ" ಎಂದು ಕೈಬೀಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಣ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಈ 'ಚಂದ್ರನಖಿ'ಯ ಮುಖಕ್ಕೆ ತಾಗಿ ಅವಳು ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಶೂರ್ಪನಖಿ'ಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ!

ಕಥೆ ನಡೆಯಲು ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ದಂಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ ಅಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕದೆ ರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಳಂಕದಂತಿದ್ದ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಚೋದನೆಯ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಮೇಲಿದ್ದ ಹಿಂಸಾವೃತ್ತಿಯ ಆರೋಪಗಳ ಭಾರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಇಳಿಸಿದ ಬಗೆಯಿದು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹಿಂಸೆ ನಡೆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಓದುಗರಾಗಿ ಯಾರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ದೂಷಿಸದಂತೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಉದ್ದೇಶರಹಿತವಾಗಿ ನಡೆದುಹೋಗುವ ಘಟನೆ. ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಗುರಿಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ವಿಧಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ!

4.2.1.6. <u>*ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:*</u>

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟನೆ ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆ. ರಾಮ ವಾಲಿಯ ಬೆನ್ನಿಗೆ ಮೋಸದಿಂದ ಬಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದು ರಾಮನಂತಹ ಶೂರನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಲ್ಲದ, ಹೇಡಿಯೊಬ್ಬನು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರ ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ವಾಲಿಯ ಕಥೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿನ ಕಥೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಾಣದಲ್ಲಿ ಅದು ರಾಮನ ಹೆಗಲಿನ ಮೇಲಿರುವ ಅಪರಾಧದ ಆರೋಪದ ಭಾರವನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದ ಆ ಭಾರವನ್ನು ಯಾರಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಾಲಿ ಮತ್ತು ಸುಗ್ರೀವರ ವೈರ ಪರಸ್ಪರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದಾದದ್ದು. ವಾಲಿ ತನ್ನ .ಸಹೋದರ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ರುಮೆಯನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಸುಗ್ರೀವ ರಾಮ ಇಬ್ಬರೂ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಮಾನದುಃಖಿಗಳಾದ ಕಾರಣ, "*ಕಷ್ಟದಿಂ ಮೇಣಿಷ್ಟಜನ ನಷ್ಟದಿಂದೆಮಗಿರ್ವರಿಗೆ ಸಮತೆ ಸಮನಿಸಿದೆ.*"[35] ಎಂದು ತಕ್ಷಣ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಲಿ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪುಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಿದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಗಂಡನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟದ್ದು. ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡನನ್ನು ಹೊರತು ಏನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗದಂತೆ ವಾಲಿ ನೋಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಭೆ ಎರಡೇ ಪದಗಳಲ್ಲಿ "*ಸಿರಿಮನೆಯ ಸೆರೆಯೊಳಿಟ್ಟು*"[36] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಸುಗ್ರೀವ ತನ್ನನ್ನು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಷ್ಟವೇನೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ವಾಲಿಯ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಬಾಯ್ತುಂಬ ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಳಿ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು, " . . . *ವಾನರೇಂದ್ರ / ಬಣ್ಣಿಸಿರ್ಪಯ್ ನಿನ್ನಣ್ಣನಣ್ಣಮ್ / ನೀಂ ಗುಣಗ್ರಾಹಿಯೆ*

ವಲಂ / ಕಂಡ ಬಲ್ಮೆಯಂ / ಕೊಂಡಾಡುವುದೆ ಬೀರರಿಗೆ ತಗುವ ಸಿರಿಗೆಯ್ಮೆ / ಕಾಣದುದನಳಿಕೆಯ್ವುದಮಂತೆ ಕೀಳ್‌ಗೆಯ್ಮೆ[187] ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಸಹಾಯದ ಭರವಸೆ ದೊರೆತ ಸುಗ್ರೀವ ಅಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಾನೆ. ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಹೊರವಲಯದಲ್ಲಿ ಇವನ ಗರ್ಜನೆ ಕೇಳಿ ಒಳಗಿದ್ದ ವಾಲಿ ಪ್ರತಿಗರ್ಜನೆ ಮಾಡಿ ಹೊರಬಂದು ಇವನ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಭಯಂಕರ ಕಾಳಗ ನಡೆದು ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಹಿಗ್ಗಾಮುಗ್ಗಿಯಾಗಿ ಬಡಿದು ತನಗಿರುವ ಋಷಿಶಾಪದಿಂದಾಗಿ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಸಾಯಿಸದೆ 'ಹೋಗು ಬದುಕಿಕೊ' ಎಂದು ಬಿಟ್ಟು ಅರಮನೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನ ಬಾಣದ ನೆರವು ನಂಬಿದ ಸುಗ್ರೀವ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ತಿಂದದ್ದೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪೆಟ್ಟು ತಿಂದು ಬಂದ ಸುಗ್ರೀವ ರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತು ನಿನ್ನನ್ನು ನಂಬಿ ನಾನು ಪೆಟ್ಟು ತಿಂದೆ. ನೀನು ಹೀಗೇಕೆ ಮೋಸ ಮಾಡಿದೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ರಾಮ, *"ನನಗೆ ನೀನ್ಯಾರು, ವಾಲಿ ಯಾರು ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಹಿಡಿಯುವುದೆ ಕಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮೋಸಹೋಗಲಾರೆ. ಏಳು ಮತ್ತೆ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯತ್ತ ಹೋಗೋಣ. ನೀನು ಈ ಸಾರಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕರೆದು ತಾ ಅವನು ನನ್ನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ರಕ್ತದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವುದನ್ನು ನೀನು ಕಾಣುವಿ"*[188] ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಸುಗ್ರೀವ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯತ್ತ ನುಗ್ಗಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕೆಣಕಿ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ವಾಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸುಗ್ರೀವನತ್ತ ನುಗ್ಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ವಾಲಿ ಓಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ರಾಮ ಬಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಎರಡು ಸಾರಿ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಾರಿ ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆ ಸಾರಿ ಅವನನ್ನು 'ಹೊಡೆದಟ್ಟುವುದು' (ಕೊಲ್ಲುವುದಲ್ಲ) ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆ ಸಾರಿ ಅವನನ್ನು 'ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ತರುವುದು' ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಎರಡನೇ ಬಾರಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸುಗ್ರೀವನಾಗಲಿ ರಾಮನಾಗಲಿ ಅರಿಯದ ಕಾರಣ ವಾಲಿ ಸತ್ತುಬೀಳುತ್ತಾನೆ.

ಕುವೆಂಪು ಇಡೀ ಘಟನೆಯನ್ನು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಯಾರ ದ್ವೇಷವೂ ಹುಟ್ಟದಂತೆ, ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅದು ತಕ್ಷಣ ಅಳಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅವರ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಮನಪರಿವರ್ತನೆ ಮೂಲಕ 'ಉನ್ನತಿ' ಕಡೆಗೆ ಅಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು, ಕುವೆಂಪು ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದು ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಮನಪರಿವರ್ತನೆಯ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯ ಮನಪರಿವರ್ತನೆ ನಮ್ಮ ತೀವ್ರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೇ ಬಾರಿ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಹೊಡೆದಟ್ಟಿ ಬಂದ ವಾಲಿ ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಅವನನ್ನು ಅಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದರೊಳಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ವಾಲಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹೊರಪ್ರಭಾವದ ನೆಲೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಆಂತರಿಕ ನೆಲೆ. ರಾವಣನ ಮನಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಮಂಡೋದರಿಯನ್ನು ನಿಯೋಜಿಸಿದಂತೆ ಕುವೆಂಪು ವಾಲಿಯ ಮನಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ತಾರೆಯನ್ನು ನಿಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವಳ ತಿಳಿಹೇಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ತನ್ನೊಳಗಿನ ಅಪರಾಧಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒತ್ತಡ ಅವನು ಬದಲಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೇ ಬಾರಿ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗಲೂ ಅವನಿಗೆ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಉದ್ದೇಶವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನು ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಹೊಡೆದಟ್ಟಿ ಬಂದಾಗ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ, *"ನೀನೆಂದವೊಲೆ ದುಮೆಯ್ಯೆದೆತನಕೆ ಕೇಡಡಸದೋಲಾತನಂ ಬಡಿದಟ್ಟಿ ಬಂದೆ"*[189] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವನು ಹೋಗುವ ಮೊದಲೇ ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲದಂತೆ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಿದ್ದಳು ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಗೆದ್ದು ಬಂದರೂ ವಾಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದ ಬದಲು ಖಿನ್ನತೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಖಿನ್ನತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕಾಡತೊಡಗಿದ ಅಪರಾಧಿ

ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಇವೆರಡೂ ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ತಪ್ಪು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವನು ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸುಗ್ರೀವನ ಎರಡನೇ ಬಾರಿಯ ಯುದ್ಧ ಪ್ರಚೋದಕ ಗರ್ಜನೆ ಕೇಳಿ ಹೊರನಡೆಯುತ್ತಾನೆ, ಮೊದಲಿನಂತೆ ಅವನನ್ನು ಹೊಡೆಯಲಲ್ಲ; ಅವನನ್ನು ತಂದು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ರುಮೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು. ಆದರೆ ರಾಮನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಸತ್ತು ಬೀಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ರಾಮನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ವಾಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ *"ಮುದ್ದಾಡಲು ಬಂದ ತೋಳುಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಿಸಿದೆಯಲ್ಲ!"*[40] ಎಂದು ರಾಮನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹಿಯ್ಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕಕ್ಕೇಡಿ', 'ಹೆಂಬೇಡಿ' ಎಂದು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು *"ವಿಧಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಮಂ ನಿಂದಿಸಿಕೊಡೇಂ ಫಲಂ, ಸುಗ್ರೀವನಗ್ರಜಾ?"*[41] ಎಂದು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಗದ್ಗದದೊಡನೆಯಾದರೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರಾಮನ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ವಾಲಿ ಕೊಂಕಿನಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ನಿನ್ನ ಮಡದಿಯನಸುರನುಯ್ದುದುಂ ವಿಧಿಲೀಲೆ! ನೀನೇಕೆ ಪರಿತಪಿಸುತಿಹೆ ಮತ್ತೆ?"*[42] ಎಂದು. ವಾಲಿಯ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ರಾಮನನ್ನು ತಬ್ಬಿಬ್ಬುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ವಿಧಿಲೀಲೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾವಣ ಒಯ್ದದ್ದೂ ವಿಧಿಲೀಲೆ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನಿರಬೇಕು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮ ಪರಿತಪಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ವಾಲಿಯ ತರ್ಕ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ವಾಲಿ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಕೊಲೆ ರಾಮ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ತಮ್ಮನನ್ನು ತಾಯ್ನಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟಿ ಅವನನ್ನು ಸೆರೆಯೊಳಿಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿ ತನಗೆ ವಿಧಿಸಿತೆಂಬ ಭಾವನೆ ತಾಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ರಾಮನ ಮೇಲಾಗಲೀ ಸುಗ್ರೀವನ ಮೇಲಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಇವು: *"ನಾನೀಗಳಾ ಕೋಪಿಯಲ್ತಾ ಪಾಪಿಯಲ್ತು: ಮೇಣ್ / ಪ್ರೀತಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಿಂ ಭ್ರಾತೃ ಮೈತ್ರಿಯಿಂ / ಶುದ್ಧನೆಂ, ನಿರ್ವೈರನೆಂ . . . . ಹಂದೆತನದಿಂದಡಗಿ / ಕೊಂದೆಯೆಂದಾಡಿದೆನ್; ಬೇರೆ ಹಗೆತನಮಿಲ್ಲ / ನನಗೆ."*[43]

ರಾಮ ತನಗೆ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಾಣಬಿಟ್ಟದ್ದನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ವಾದಿಸಿದ ವಾಲಿ ಅಂತಿಮ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಸರಿ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಾನಾಡಿದ ಮಾತಿಗೆ ರಾಮನನ್ನು ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಕೂಡ ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಬಾಣಬಿಟ್ಟರೂ ವಾಲಿ ಬಿದ್ದಮೇಲೆ ಅವನ ಸಾವಿಗಾಗಿ ಸಂತೋಷಪಡದೆ ಮರುಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗುರಿಗಾರಿಕೆಯನ್ನೇ ಹಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. *"ಹಗೆಯಾದರೇಂ ಹಿರಿತನಕೆ ನೋವಾಗದುಂಟೆ?"*[44] *"ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾಂ ಬಯ್ದುಕೊಂಡನ್ ತನ್ನ ಬಿಲ್ಜಾಣ್ಮೆಯಂ"*[45] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಅವನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ರಾಮಕೂಡ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದು, ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವಾಲಿಯನ್ನು ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುವುದು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ರಾಮನಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ತಾನು ವಿಧಿಲೀಲೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಾಗಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬೇಕಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ತನ್ನದೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜವಾದ ಅಪರಾಧಿಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವನಿಗೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಅವನ ಮನಸ್ಥಿತಿ ನಮಗೆ ಅವನು ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷಮೆಯ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; *". . ಮನ್ನಿಸೆನ್ನಂ, ಮಹಾ / ವೀರ! ತಪ್ಪಿದೆನಯ್ಯೋ, ಬ್ರಹ್ಮವರದಾ ಬಲೆಗೆ / ಸಿಲ್ಕಿ. ನಿನಗಾ ವರವೆ ಶಾಪಮಾದುದೊ! ಕೀರ್ತಿ / ಮಸುಳಿಸುವವೋಲೆನ್ನನಡಗಿಸಿತೊ! ಮೊರೆವೊಕ್ಕೆನಾ / ಮರಕೆ! ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ವುದೆ ಲೌಕಿಕದ / ಬೀರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಕ್ಷಣಂ: ಅಯ್ಯೊ ಸೀತೆಯನಗಲ್ದು / ಪಗಲಿರುಳ್ ಪೊಗೆಯುತಿರ್ಪೀ ಬಗೆಯ ಕನ್ನಡಿಗೆ / ಮರ್ಬುಕರೆ ಮಂಕಡಸಿತಯ್. ಶೀಘ್ರಸೂತ್ರಕ್ಕೆ / ಬೇಳ್ದೆನಯ್ ಐಹಿಕದ ಕೀರ್ತಿಯನಂತೆ ಧರ್ಮಮಂ / ಮೇಣ್. ಕಪಿಕುಲ ಲಲಾಮ, ನಿನ್ನುಮಂ!"*[46]

ರಾಮ ತನ್ನಿಂದ ಸೋತ ವಾಲಿಯನ್ನು ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಸೆಳೆಯುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ವಾಲಿ ತನ್ನ ಕೊಲೆ ವಿಧಿಲಿಖಿತ ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಮನದಾಗಲೀ, ಸುಗ್ರೀವನದಾಗಲೀ ಏನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಮಿತ್ತ್ಯಮಾತ್ರರು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಯಾರಮೇಲೆಯೂ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲದೇ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ "ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವಾನರಕುಲದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಮ್ಮ ಅತಿಥಿಗಳು ಅವರಗೆ ನೀನು ನೆರವಾಗು"[47] ಎಂದು ತಮ್ಮ ಸುಗ್ರೀವನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಹೇಗೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಯಾರೂ ಯಾರಮೇಲೂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ತಾವು ಮರುಗುವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುವ ಒಂದು ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಿ, ಮನಮರುಗುವ ಘಟನೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ವಿಧಿಲೀಲೆಯಂತೆ ಅದೊಂದು ತೀರಾ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಘಟನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಯಾರೂ ಯಾರಮೇಲೂ ದ್ವೇಷ-ರೋಷಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಂತ್ಯಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ವಾಲಿಯನ್ನು ಹೊರತು ಎಲ್ಲರೂ ನಿರ್ವೈರದಿಂದ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವತಃ ವಾಲಿಯ ಮಗನಾದ ಅಂಗದ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ನಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಪ್ಪನನ್ನು ಕೊಂದು ತನ್ನಮ್ಮನ ಸಾವಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವವನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ! ತನ್ನ ಮಗಳ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವಳು ಚಿತೆಯೇರಲು ಕಾರಣನಾದ ರಾಮನ ಮಡದಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯ ಮಾವ ಸುಷೇಣ ಕೂಡ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ!

ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವೇನು? ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಆಯಿತು. ಈ ಕಾರ್ಯ ಆಗಲು ಕರ್ತೃಗಳಾಗಿ ರಾಮ ಸುಗ್ರೀವರು ಬಳಕೆಯಾದರು. ಹೀಗೆ ರಾಮ ಸುಗ್ರೀವರು ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಅವರು ನಿಮಿತ್ತ್ಯಮಾತ್ರರು. ಅವರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು 'ವಿಧಿ' ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಮನಾಗಲಿ ಸುಗ್ರೀವನಾಗಲೀ ಅಪರಾಧಿಗಳಲ್ಲ. ಇದು ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು. ವೈರಿಯ ಸಾವು ಕೂಡ ನಮಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ತರುವ ಘಟನೆಯಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ವಾಲಿಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಬಿಡುವವನು ಅವನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಸುಗ್ರೀವನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ವಿಧಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಪಚಾರವಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೊಲೆ ಏನೆ ಆದರೂ ಕೊಲೆಯೆ. ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆ ಯಾವರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಸಲ್ಲದು. ಅದೂ ರಾಮ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದು ನೀತಿಬಾಹಿರವಾಗಿ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇಂತಹ ಕೊಲೆಯನ್ನು ವಿಧಿಲಿಖಿತವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತೊಡಕು.

4.2.1.7. *ರಾಮನ ಇತರ ಕೊಲೆಗಳು:*

ವಾಲಿಯ ಸಂಹಾರವೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಮಾಡುವ ಮೊದಲ ಕೊಲೆಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಅನ್ನುವುದು ಒರಟಾದರೆ 'ಸಂಹಾರ' ಗಳನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು: ರಾಮನ ಅಯನ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಈ ಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಒಟ್ಟು ಎರಡುಬಾರಿ ಅರಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಸಾರಿ ಅವರಿನ್ನೂ ಮದುವೆಯಾಗದ ಹುಡುಗರಾಗಿದ್ದಾಗ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರಋಷಿಯ ಆಹ್ವಾನದ ಮೇರೆಗೆ. ಮುನಿಗಳ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಭಂಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ 'ಸುಬಾಹು' ಮತ್ತು 'ಮಾರೀಚ' ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸರ ಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ!

ಇವರ ಬಾಣಗಳ ಠೀಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸುಬಾಹು ಸತ್ತು ಬಿದ್ದರೆ ಮಾರೀಚ ಸತ್ತೆನೋ ಕೆಟ್ಟೆನೋ ಎಂದು ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದು ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ವನವಾಸಕ್ಕಾಗಿ. ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸೀತೆಯೊಂದಿಗಿನ ತಮ್ಮ ವನವಾಸದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿ ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಯಜ್ಞಗಳು ನಡೆಯುವುದು, ಅವಕ್ಕೆ ರಾಕ್ಷಸರು ಮಾಂಸ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಯಜ್ಞದ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ'ವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವುದು ಇದರಿಂದ ಯಜ್ಞ ವಿಫಲವಾಗುವುದು ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ 'ಕಾಯಕ' ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಾಕ್ಷಸ ಸಂಹಾರಗಳು ಕೇವಲ ಯಜ್ಞವಿನಾಶದ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೀತೆಯರು ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ. ಭಯಂಕರವಾದ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾನೆ. (ಅವನು ಹೇಗೆ ಭಯಂಕರವಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದೆ). " . . . *ಜವ್ವನಕೆ / ಜಟೆಯೇಕೆ? ನಾರುಡೆಗೆ ನಾರಿಯಿವಳೇಕೆ? ಈ / ನಟ ತಪಸ್ಸೇಕೆ ಶರ ಚಾಪಾಸಿ ವೀರರಿಗೆ?*"[48] ಇವಳು ನನಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರಲಿ ನೀವು ಜೀವದಿಂದಿರಬೇಕಾದರೆ ಓಡಿಹೋಗಿ ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಣ ಹೂಡುವ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನು ಕಂಡು ಅವನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರನ್ನೇ ಹುಲಿಯು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ಎರಡೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರನ್ನು ತಬ್ಬಿಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಓಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. 'ಅವರನ್ನು ಬಿಡು ನನ್ನನ್ನೆ ಬೇಕಾದರೆ ಒಯ್ಯಿ' ಎಂದು ಸೀತೆ ರೋದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಈ ರಾಕ್ಷಸನ ತೋಳುಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಹೆಣ ನೆಲಕ್ಕುರುಳುತ್ತದೆ. ಆ ಹೆಣದಿಂದ ಗಂಧರ್ವನೊರ್ವ ಎದ್ದು ಬಂದು ತನ್ನನು ಶಾಪವಿಮೋಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತೋಳುಕಡಿದವರಿಗೆ ವಂದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದು ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ರೀತಿಯ 'ರಾಕ್ಷಸ' ಅಥವಾ 'ದುಷ್ಟ'ರ ಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ 'ಅಪರಾಧ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಹಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ 'ಆಗಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ'ಗಳೆಂದೂ ಅವು ಮಹಾಕಾರ್ಯವೊಂದರ ಪೂರಕ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ. ಈ ಅಂಶ ನಮಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ.

4.2.1.8. *ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧ:*

ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧಸಂಧರ್ಭವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಅದರ ಮಹತ್ವ ಕುರಿತಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಅನಗತ್ಯವೆನಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮಹತ್ವ ಯುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅಹಿಂಸಾ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ಎಂಬುದಷ್ಟನ್ನೇ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧದ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆಯಂತೆ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಗೆ ಕುಂಭಕರ್ಣನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧಭೂಮಿ ಭಯಂಕರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಈ ಕುಂಭಕರ್ಣನ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಎನ್ನಬಹುದು. ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಕರಾಳಛಾಯೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂತ್ಯದ ಯುದ್ಧದ ವಿವರಗಳುಳ್ಳ ಭಾಗವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತಹ ಕವಿ ವರ್ತಮಾನದ ಇಂಥದೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ

ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯದ ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಓದಿದರೆ, ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ವರ್ತಮಾನೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೇರಿಕ ಜಪಾನಿನ ಹಿರೋಸಿಮಾ ಮತ್ತು ನಾಗಾಸಾಕಿ ಪಟ್ಟಣಗಳ ಮೇಲೆ ಅಣುಬಾಂಬುಗಳನ್ನು ಎಸೆಯುವ ಮೂಲಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ದುರ್ಬಳಕೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದ ಈ ಸಂದರ್ಭ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಲಕಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಂಭಕರ್ಣ ಐರೋಪ್ಯ ಯುದ್ಧ ಯಂತ್ರಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ! ಅವನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಹಾನಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ: ". . *ಇಂದಿಲ್ಲಿ ಐರೋಪ್ಯ ದೌಷ್ಟ್ಯಮ್ / ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಕೃತ್ಯ ಯಂತ್ರಗಳೆಂತು ಮನೆಯೆನದೆ / ಮಠವೆನದೆ, ಚರವೆನದಚರವೆನದೆ, ಪೆಣ್ಣೆನದೆ / ಗಂಡೆನದೆ, ನಾಗರಿಕರೆನದೆ, ಸೈನಿಕರೆನದೆ / ಪಸುಪಸುಳೆಯೆನದೆ, ತಗ್ಗುಬ್ಬುತಡೆಯೆನದೆ / ಮುಂದೆ ತಡೆ ಬಂದನಿತುಮಂ ಮೆಟ್ಟಿ ತುಳಿತುಳಿದು/ ಬರಿಗೈದು ಬಟ್ಟಬಯಲಂಗೈದು ಮಿಳ್ತುವಿನ / ಮುನ್ನಡೆಗೆ ನೆತ್ತರೋಕುಳಿವೊಯ್ದು, ಕಂಬನಿಯ / ಕಾಲುವೆಗೆ ರಕ್ತವರ್ತ್ಮಗಳಾಗುತಿರ್ಪ್ಪಂತೆವೋಲ್ / ಮುಂಬರಿದನಾ ಕುಂಭಕರ್ಣಂ ದಶಾಸನ / ಮಹಾ ಸಮರ ಯಂತ್ರಸ್ವರೂಪಂ*"[49]

"ಅಧರ್ಮವೊಂದು ಅವನ ಕಡೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಸೋಲಿಸುವವರು ಈ ಮೂರೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಕಡೆಯೂ ಧರ್ಮದಿಂದಲ್ಲದೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅವನನ್ನು ನೀವು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"[50] ಎಂದು ವಿಭೀಷಣ ಸುಗ್ರೀವ ರಾಮರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೊಂದು ಬಲಶಾಲಿಯಾದ ಕುಂಭಕರ್ಣ ಕೊನೆಗೂ ಸಾಯುವುದು ಅಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವನು ಹೋರಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಮೂಲಕ ಎಷ್ಟೇ ಬಲಶಾಲಿಯಾದರೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಯಂತ್ರಸ್ವರೂಪದ ಯುದ್ಧಚಿಂತನೆ 'ಗೆಲ್ಲಲು' ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕುಂಭಕರ್ಣನ ಗತಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಂಭಕರ್ಣನ ಮರಣದ ನಂತರ ಬರುವ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಭಯಂಕರವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾವು ನೋವುಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ಕರಾಳ ಸ್ವರೂಪದ ವರ್ಣನೆ ಎಂತಹ ಕಠಿಣವಾದ ಮಾನವ ಹೃದಯವನ್ನಾದರೂ ಕಲಕಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣೀರಿಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅತಿರಥ ಮಹಾರಥರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಸೈನಿಕರ ಪ್ರಾಣಾಹುತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ತಾಯಂದಿರು, ಅಪ್ಪಂದಿರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಕ್ಕಳು ಇವರ ಆಕ್ರಂದನ 'ಇವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ರಣಕಹಳೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಸಹಸ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಹೆಣದ ರಾಶಿಗಳಿಂದ ರಕ್ತಸಿಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಕೊಳೆತು ನಾರುತ್ತಿರುವ ಹೆಣಗಳನ್ನೇ ಗೊಬ್ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿನ ರಕ್ತದ ಕಾಲುವೆಯ ನೀರನ್ನೇ ಕುಡಿದು ಆ ರಕ್ತಸಿಕ್ತ ಭೂಮಿಯಿಂದಲೇ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ಆಶಯದ ಬೀಜಗಳು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಗಿಡವಾಗಿ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಶಯದ ಬೀಜಗಳು ಹೊಸಪೀಳಿಗೆಯ ಜನತೆಯ ಹೃದಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂಸಾಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ರಾವಣ ಮತ್ತು ಕುಂಭಕರ್ಣರಂಥವರ ಕುಟುಂಬಗಳೊಳಗಿನ ಯುವಜನತೆಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕುಂಭಕರ್ಣ ಸತ್ತಾಗ ರಾವಣನ ಮಗ ಇಂದ್ರಜಿತು ವೈರಿಗಳ ರಕ್ತದಿಂದಲೇ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನಿಗೆ ತರ್ಪಣ ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಯಾಗಶಾಲೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಆ ಯಾಗವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭಯಾನಕ ಕೊಲೆ, ರಕ್ತಪಾತಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅನಲೆ, ತ್ರಿಜಟೆ ಮುಂತಾದ ರಾವಣ ಪರಿವಾರದ ಯುವತಿಯರಿಂದಲೇ ಮೊದಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ!! ಯುದ್ಧದ ಭಯಂಕರತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಈ ಯುವಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಯುದ್ಧದ ಘೋರಪರಿಣಾಮದ ಅರಿವಾಗಿ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವೊಂದು ಜನ್ಮತಾಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಸಿಯೂ, ಸಾವಿರಾರು ಜನರನ್ನು ಸಾಯಿಸಿಯೂ, ಕಾವ್ಯ ಅಹಿಂಸಾಪರವಾಗಿದೆ, ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಸಮಂಜಸ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ವರ್ಜಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೇ? ಆ ಮೂಲಕ ಈ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತ ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ಯುದ್ಧಕಾವ್ಯಗಳು. ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕುವೆಂಪುಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನಿಗೆಯಾದರೂ ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ವರ್ಜಿಸಿ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ರಾಮಾಯಣವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಅಷ್ಟೆ. ರಕ್ತಹರಿಯದ ರಾಮಾಯಣದ ರಚನೆಯಾಗಲೀ ಮಾಂಸ ಸುರಿಯದ ಮಹಾಭಾರತದ ರಚನೆಯಾಗಲೀ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ರಕ್ತಹರಿಸುವಿಕೆಯ, ಮಾಂಸ ಸುರಿಸುವಿಕೆಯ ಭಯಂಕರತೆಯ ಅರಿವು ಈ ಹರಿದ ರಕ್ತದ ಮಡುವಿನಿಂದಲೇ ಸುರಿದ ಮಾಂಸದ ಮುದ್ದೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಬರಬೇಕಾದುದು ಇಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಒಡ್ಡುವ ಅನೇಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಬಹುತೇಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

4.2.2. ಜಾತೀಯತೆ, ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ, ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದದ ಆಶಯಗಳು

ಜಾತೀಯತೆಯಂತಹ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸ್ವಾನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದಶರಥನ ಸಂತಾನ ಯಾಗವನ್ನು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಯಾಗಮಾಡಿದರೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸಲಹೆ ಕೊಡುವವನು ರಾಜಗುರು ವಸಿಷ್ಠನಾದರೂ ಆ ಯಾಗವನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಡುವವನು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದಾಳುವಾಗಿ ಇಡೀ ಯಾಗ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಡುವವನು ಜಾಬಾಲಿ ಎಂಬ ಋಷಿ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ಜಾಬಾಲಿಗೆ ಯಾಗದ ಸಾರಥ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರ ಮರ್ಮ ತಿಳಿಯದಿರದು. ರಾಜಗುರು ವಸಿಷ್ಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅವನ 'ಆಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು!' ಅವನ ಈ ಹಕ್ಕಿನ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಬಹುಕಾಲ ಹೋರಾಡಿದವರು ಕುವೆಂಪು. ಅವನಿಂದಲೇ ಯಾಗಮಾಡಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನನ್ನು ಯಾಗಮುಖ್ಯಸ್ಥನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ವಜಾಮಾಡಿ ಅವನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಜಾಬಾಲಿಯನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ವಜಾಮಾಡುವಿಕೆ ವಸಿಷ್ಠನಿಗೆ ಎಷ್ಟೂ ನೋವಾಗದಂತೆ ನಡೆದಿರುವುದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆರೆತುಹೋಗಿದೆ. ಯಜ್ಞ ಮಾಡಿಸು ಎಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡಿ ಹೋದ ಈ ರಾಜಗುರು ವಸಿಷ್ಠ ಮತ್ತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುಕೊಳ್ಳುವುದು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆಯೇ!

"ಕುವೆಂಪು ಕಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಥಾವಿವರದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜಾಬಾಲಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಕತೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ರೂಪಕವೆಂದೇ ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ"[51] ಎಂದು ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವುದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

ಈ ಜಾತೀಯತೆಯ ಕೊಳಕಿನ ಅನಾವರಣ ಮತ್ತೆ ಆಗುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಲರಾಮನನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೌಸಲ್ಯೆ ಮಂಥರೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನಿರಾಕರಿಸುವ

ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ. ಬಾಲರಾಮನ ಅಳುವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಮಂಥರೆ ಕೌಸಲ್ಯೆಯ ಈ ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೈಚಾಚಿದಾಗ ರಾಣಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ, "ಮುಟ್ಟದಿರ್ ಮುಟ್ಟದಿರ್" ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅರಮನೆಯ ಇತರ ರಾಣಿಯರು ಕೌಸಲ್ಯೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ರಾಣಿಯರ ಈ ಧೋರಣೆ ಆ ಕಾಲದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ತಾವು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಸಮಾಜದ ಬಹುತೇಕ ಮಡಿವಂತ ಜನ (ಹೆಂಗಸರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ) ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರ ಬಗ್ಗೆ ತೋರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಧೋರಣೆ ಕೂಡ ಹೌದು. ಮಂಥರೆಯನ್ನು ಅರಮನೆಯ ಈ ಜನ ಹೀಗೆ ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಎರಡು ಕಾರಣ. ಒಂದು ಅವಳು ಒರಟಾದ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣದ ಕುರೂಪಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅವಳು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಆರ್ಯಕುಲದವಳಲ್ಲದ್ದು. ಕಪ್ಪು ಚರ್ಮದ ಜನರನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಬೇರುಗಳು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಅಂಥದೊಂದು ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅರಮನೆಯ ರಾಣಿಯರ ಈ ವರ್ತನೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವೇನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚನೆಯಿದೆ: ಮಂಥರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ *"ನಡೆದಳಯ್ ಭರತನಂ ಬಿಗಿದಪ್ಪಿ ತುಳಿದ ಸರ್ಪಿಣಿಯಂತೆ, ಮುಳಿಸಿನುರಿಯಂ ಪೊಗೆದು, ಸುಯ್ದು ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ."*[62]

ಈ ಹೀನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಅರಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಅದರ ಕಹಿ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಉಂಡೇ ಉಣ್ಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಮಗುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಡ ಎಂದು ಯಾವ ಮಂಥರೆಯನ್ನು ಅವಳು ತಡೆದಿದ್ದಳೋ ಅದೇ ಮಂಥರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೇ ಮಗುವನ್ನು ಅಗಲಿ ಅವಳು ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಕೈಕೆಯ ಜೊತೆ ಮಂಥರೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಕೈಕೆಯನ್ನೂ ಹತ್ತಿರ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂದೇಟುಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸುಮಿತ್ರೆ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಗಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಪರಿತಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ!

ಶಬರಿ ಒಬ್ಬ ಬೇಡತಿ. ರಾಮ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವಿರಹವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಮತಿವಿಕಲನಾಗಿರುವಾಗ ಅವಳ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮತಿವಿಕಲತೆ ತೀವ್ರವಾದಾಗ ಈ ಬೇಡತಿ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಅವನ ಕಾಯಿಲೆ ಗುಣಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಮಂತ್ರದಿಂದ ಕಾಯಿಲೆ ಗುಣಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ?' ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ 'ಸಾಧ್ಯ' ಎಂದು ನಂಬುವ ಕುವೆಂಪು ಸಾಮಾಜಿಕ ಏರುಪೇರಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯಕುಲದಂತಹ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ರಾಮನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅಲ್ಲದ ಶಬರಿಯಂತಹ ಒಬ್ಬ ಬೇಡತಿಯಿಂದ ವಾಸಿಮಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದೇನು .ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದವರ ಹಕ್ಕುಗಳಂತಾಗಿರುವ ಪೂಜೆ, ಧ್ಯಾನ, ಮಂತ್ರಶಕ್ತಿ, ತಪಸ್ಸು ಇವುಗಳು ಕೇವಲ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಹಕ್ಕುಗಳಲ್ಲ. ತಳಸಮುದಾಯದ ಜನ ಕೂಡ ಇವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಮ ಮೇಲು ಶಬರಿ ಕೀಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ರಾಜಕುಮಾರ. ಇವಳು ಬಡವಳಾದ ಬೇಡತಿ. ಅವನದ್ದು ಅರಮನೆ. ಇವಳದ್ದು ಮುರುಕು ಗುಡಿಸಲು. ಹೀಗಿದ್ದೂ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಅವಳ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಅವಳು ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಉಂಡು ಸಂತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಜಾತೀಯತೆ ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕವಿಗೆ ಮಾರೀಚ, ಸುಬಾಹು, ಅಂಜನೇಯ, ಮಂಥರೆ ಮುಂತಾದ ಅರಮನೆಯೆಂಬ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರ

ಹಾಗೇ ದೇವಸ್ಥಾನವೆಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಬಹಳಷ್ಟು ದೂರವಿರುವವರನೇಕರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಕೋಮುವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಇವುಗಳು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ತಿನ್ನತೊಡಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನಶತ್ರುಗಳಾಗಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷವಾದವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅರ್ಥೈಸುವ ವಿಧಾನ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳ ಹೊಟ್ಟನ್ನು ತೂರಿ ಹಿಟ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆ ಅವರ ಒಲವಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅವರು ವಾಲುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

4.2.3. ಪರತಂತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳು

ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸುವ ಭರಾಟೆಯಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನವಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಭೂಮಿಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಈ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದವರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಪರವಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮೊದಲೇ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯಕಥೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ದಶರಥನ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಪ್ರಭು ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕ್ಷೇಮವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವವನಾಗಿರಬೇಕು. ಅವರ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವಂಥವನಾಗಿರಬೇಕು. ದಶರಥ ಎಂತಹ ರಾಜ ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: *"ರಾಜರ್ಷಿಯಾ ದೀರ್ಘದರ್ಶಿಯಾ ಸಮದರ್ಶಿ ತಾಂ / ಜನ್ಮ ಕುಲ ಧನ ಜಾತಿ ವರ್ಣ ಪ್ರಭೇದಮಂ / ಗಣಿಸದೆಯೆ, ಮನದ ಹೃದಯದ ಧರ್ಮಕರ್ಮವನೆ / ಹಿಡಿದು ಮನ್ನಣೆಮಾಡಿ, ನೀಚೋಚ್ಚ ಭಿನ್ನಮಂ / ಸ್ಪರ್ಧೆ ವೈರಂಗಳಂ ತೊಡೆದು, ಸಮಬುದ್ಧಿಯಿಂ / ದರ್ಪದಿಂ ಪಾಲಿಸಿರ್ದನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಮಂ."*[63]

ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಜನ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಭೇದವೆಣಿಸದೆ, ಅವರೊಳಗೆ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ, ಅವನ್ನು ತೊಡೆದು ದಶರಥ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವನು "ಸರ್ವ ಪ್ರಜಾಮತಕೆ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೆಂಬ" ಮತ್ತು "ಅವರ ಹಿತ ನನ್ನ ಹೊಣೆ" ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಎಂದು ಅವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ನಿಚ್ಚಳವಿದೆ. ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಸ್ವಜನಪಕ್ಷಪಾತ, ಜಾತಿರಾಜಕಾರಣ ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಕೊಳಕು ರಾಜಕಾರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಶರಥನಂತಹ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೆ ಕಾವ್ಯ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದು 'ಜನಶಕ್ತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಗುರುಗಳು ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕರೆಸಿ ದಾನಧರ್ಮ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಸಂತುಷ್ಟಗೊಳಿಸು' ಎಂದು ಸಲಹೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹುತೇಕ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಹಜ ಸಲಹೆ. ಆದರೆ ಭಾರತ ತನ್ನ ದಾಸ್ಯವನ್ನು ತೊರೆದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾಗುವ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರ ತುಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಂತೃಪ್ತರಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲ; ಪ್ರಜೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾಗದ ನೇತೃತ್ವವಹಿಸಿದ ಜಾಬಾಲಿ ಋಷಿ ರಾಜನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಸಲಹೆ ನೋಡಿ: *"... ... ಪ್ರಜೆಗಳಂ ಬಡವರಂ / ಸತ್ಕರಿಸವರ್ಗೆ ಬಗೆ ತಣಿವವೋಲ್. ತೃಪ್ತಿಯಿಂ / ದೊರೆಗೊಳ್ಳಿತಕ್ಕೆ"*[64]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಜಾಬಾಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸು, ಬಡವರನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ! ಪ್ರಜೆಗಳು ಎಂದಾಗ, ಬಡವರು ಎಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಮತಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ರಾಜನ ಒಳಿತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪುರೋಹಿತರು ತೃಪ್ತರಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೀವ, ಅದರ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳು ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಗಳ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಜಾಬಾಲಿ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *". . ಜನಮನದ ಶಕ್ತಿ / ಮೇಣವರಭೀಪ್ಸೆಯೆ ಮಹಾತ್ಮರಂ ನಮ್ಮಿಳೆಗೆ / ತಪ್ಪದೆಳೆತರ್ಪುದು ಕಣಾ!"*[65]

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಬಲವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದು 'ಜನಶಕ್ತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾಬಾಲಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾಬಾಲಿ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ದಶರಥನ ಈ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗ ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಯಾಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ದೇಶದೇಶದಿಂದ ಲಕ್ಷಲಕ್ಷ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜನ ಭೋಜನ ದಾನ ದಕ್ಷಿಣೆಗಳಿಂದ ಸಂಪ್ರೀತರಾಗಿ ರಾಜನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿ ಎಂದು ಹರಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದಾನ ದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ *". .ದಾರಿದ್ರ್ಯ ತಾಂ / ಶ್ರೀಯಾದುದೆಂಬಂತೆ ಹೊನ್ನ ಹೊರೆಯಿಂ ಬೆನ್ನೆ ಬಾಗಿತು ಬಡತನಕ್ಕೆ"*[66] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ!

ಜನರ ಹರಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತಿ ಇತ್ತೆಂದರೆ ಆ ಹರಕೆಯ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮುಂದೆ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರಾದ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ಹರಕೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಅಂಥದೊಂದು ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿದೆಯಲ್ಲ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಈ ಜನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *". . . ಸಗ್ಗವೇ ಮಣಿದು / ತಣಿಸದಿರುವುದೆ ತಿರೆಯನತಿ ತೀವ್ರದಾಕಾಂಕ್ಷೆ ತಾಂ / ಪಿಡಿದು ಜಗ್ಗಿಸಿ ಸೆಳೆಯೆ? ಬಹುಜನರ ಪೆರ್ಬಯಕೆ / ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷದ ಕೊಂಬೆಯನೆ ಕಚ್ಚಿ ಸೆಳೆದಿಳೆಗೆ / ಫಲದಮೃತಮಂ ಮಳೆಗರೆಯದಿಹುದೆ? ಜನಮನಮೆ / ಯುಗಶಕ್ತಿಯಲ್ತೆ?"*[67] ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಎಂದರೆ ಬೇಡಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುವ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮರ. ಅದರ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ಅದರ ಹಣ್ಣನ್ನು ತರುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಏನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಬಾಲರಾಮ ಆಕಾಶದ ಚಂದ್ರನಿಗಾಗಿ ಹಟ ತೆಗೆದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಡೀ ಅರಮನೆಯ ರಾಜರಾಣಿಯರು, ದಾಸಿಯರು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಆ ಮಗುವನ್ನು ಸುಮ್ಮನಿರಿಸಲು ಅವರಿಂದ ಆಗಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವಳು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೇವಲ' 'ತೀರಾ ಕನಿಷ್ಠೆ' ಯಾದ ಕೈಕೆಯ ಪರಿಚಾರಿಕೆಯಾದ ಮಂಥರೆ! ಇದು ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕ ಘಟನೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಸಂದೇಶ ಚಿಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ! "ರಾಜಮಹಾರಾಜರಿಗೂ ಆಗದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನ ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಅಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮಂಥರೆಯ ಈ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಓದುಗರಿಗೆ ರವಾನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಆಹ್ವಾನದ ಮೇರೆಗೆ ವನ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ರಾಮನ ವನಪ್ರಯಾಣ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಖುದ್ದಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಒಂದು ಒಳ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆಡಳಿತ ಮಾಡುವವರು ದೆಹಲಿಯಲ್ಲೋ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿಯೋ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಜನತೆಯ ನೋವು ಸಂಕಟ

ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಅರಮನೆ' ಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜನರಿರುವ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಗೆ ಬರಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಂತ್ಯಕಾಲ ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅರಿತ ದಶರಥ ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಮಂತ್ರಿಗಳು ಗುರುಗಳು, ಪ್ರಜೆಗಳು ಇವರನ್ನು ಕರೆಸಿ ರಾಮನ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡಿ ಅವನಿಗೆ ಕಿರೀಟ ತೊಡಿಸುವ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಅವನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರು ಸಲಹೆ ನೀಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನು ರಾಮನನ್ನು ಹೊಗುಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಅವನು ಪ್ರಜೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಾಳಜಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಮ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂತೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಅನ್ಯಾಯ, ಅಡ್ಡಬಂದವರನ್ನು ಕೊಂದು ನಿನಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಭಾವುಕನಾಗಿ ಅರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ರಾಮ ತಾಯಂದಿರಿಗೆ ತನ್ನ ಅಚಲವಾದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ, *". . ಕಾಡಿಂಗೆ / ನಾನೋರ್ವನಾಗುವುದು ಲೇಸೋ? ಯುಗಯುಗಗಳಿಂ / ರವಿಕುಲದರಸುಗಳ್ಗೆ ನಚ್ಚುನಲೆವೀಡಾದ / ನಾಡಿದೆಲ್ಲಮಂ ತವಿದು ಕಾಡಾಗುವುದು ಲೇಸೋ? / ನಾಡ ಹಿರಿಯೊಳ್ಪಿಗೋಸುಗಮ್ ಬಲಿಗೊಡುವೆನಯ್ / ನಾನೆನ್ನ ಕಿರಿಯೊಳ್ಪನಾನಂದದಿಂ."*[68] ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜನಕಲ್ಯಾಣದ ಆಶಯವಿದೆ. ರಾಜನಾಗಿ ತಾನು ತನ್ನ ಕುಟುಂಬ ಸುಖವಾಗಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಾಡಿನ ಹಿತ ಬಹಳಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ರಾಜಪದವಿ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವೆ ಎಂಬುದು ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣದ ಮೌಲ್ಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ಬರುವ ಮಾತು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ರಾಮನ ವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಹಾಗೇ ಅವನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಅವನ ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟು ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ 'ಅಧಿಕಾರ ಎಂಬುದು ರಾಮನ ಮೆಟ್ಟಿಗೆ ಸಮ' ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊರಸೂಸುವ ಭರತನ ವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವುದೇನನ್ನು? ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ ನೀಚ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲೂ ಹೇಸದ ಅಧಿಕಾರದಾಹಿಗಳು ತುಂಬಿತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾನೆ?

ರಾಮಾಯಣ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಕಥೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆ, ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಮತ್ತು ಲಂಕೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯನ್ನು ಆಳುವವರು ಮಾನವರು, ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯನ್ನು ಆಳುವವರು ವಾನರರು. ಲಂಕೆಯನ್ನು ಆಳುವವರು ದಾನವರು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಅರಸರಾದ ದಶರಥ, ರಾಮ, ಭರತ ಇಂಥವರನ್ನು ಆದರ್ಶರಾಜರನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಬಹಳಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಾಣದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥದೊಂದು ಕಾಳಜಿ ಕುವೆಂಪುಗಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಕವಿಗಳನೇಕರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ವಾನರರ ಆಡಳಿತವುಳ್ಳ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಮತ್ತು ದಾನವರ ಆಡಳಿತವುಳ್ಳ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಲಂಕೆಯ ಆಡಳಿತಗಾರರನ್ನು ಆದರ್ಶವಂತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದ ಹಿರಿಮೆ ದೊಡ್ಡದೆನ್ನಲೇಬೇಕು. ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ರಾಜರುಗಳಾದ ವಾಲಿಯಾಗಲೀ ಸುಗ್ರೀವನಾಗಲೀ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಲಂಕೆಯ ಅರಸನಾದ ರಾವಣ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪೀಡಕನಲ್ಲ. ಅವನು ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಅಪಾಯ ತರುವ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅವನ ಅರಿವಿನ ಕೊರತೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅರಿವಿನ ಕೊರತೆಯುಂಟಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತ ಹಳಿತಪ್ಪಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ತೊಂದರೆ ಅನುಭವಿಸುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮ ಸುಗ್ರೀವರು ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಲಂಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ರೂಪಿಸಲು ರಾವಣ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಭೆಯನ್ನು ಕರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಭೆಯ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಸಭೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚಾವೇದಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಕವಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾವಣ ತಮ್ಮ ಲಂಕೆಯ ಮೇಲೆ ರಾಮ ಮತ್ತು ಸುಗ್ರೀವರು ಏರಿ ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅನ್ಯಾಯದ ಅಕ್ರಮಣ ನೀತಿ ಎಂದು ಸಭೆಗೆ ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಭಾವುಕನಾಗಿ ವರದಿ ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಭೆಗೆ ಹೇಳಿ, ಬೆಂಬಲ ಕೋರಿದಾಗ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ, "ರಾಜನ ಮರ್ಯಾದೆ ಗೌರವ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟಸುಖ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು ಲಂಕೆಯ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯ" ಎಂಬುದು. ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವವನು ರಾಮಣನ ಮಗ ಇಂದ್ರಜಿತು. "ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ದೇವರೆಂದರೆ ರಾಜ. ರಾಜನ ಸೇವೆಯೇ ದೇವರ ಸೇವೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ಆನಂದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡಲು ಪ್ರಜೆಗಳು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಪರಾಧ. ರಾಜನಿಂದೆ ದೈವನಿಂದೆಗೆ ಸಮ" ಎನ್ನುವ ಇಂದ್ರಜಿತು ಪ್ರಜೆಗಳೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು: " . . *ಪ್ರಜೆಗಳಾರ್? / ಪ್ರಭುಕೃಪಾ ಮಹಿಮೆಯಿಂ ಬರ್ದುಕುವ ಪುಳುಗಳಲ್ತೆ? / ಕ್ರಿಮಿಗಳ್ ಸ್ವತಂತ್ರರೆ? ತಾಯ್ವೇರಿಗೊದಗದಿರೆ / ನೀರ್ ಪರ್ಣಗಳ್ ಬಾಡುವೊಲ್, ನೃಪಂಗಿಲ್ಲದಿರೆ / ಸಂತೃಪ್ತಿ ನಿಸ್ತೇಜಮಾಗಿ ಸಾವರ್ ಪ್ರಜಾ / ಕೋಟಿಗಳ್*"[59] ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹುಳುಗಳು. ಅವರು ಸ್ವತಂತ್ರರಲ್ಲ. ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಅವರು ಸಾಯುವುದೇ ಸರಿ!

ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜನ ಸುಖಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಜೆಗಳ ಸುಖ–ಸಂತೋಷಗಳು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಾದ. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವವನು ಹಿರಣ್ಯಕೇಶಿ ಎಂಬ ಯುವಕವಿ. ಅವನ ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಾದದ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, ". . *ಸುಖಮಮೂಲ್ಯಂ ಅದಾರ್ಗಾದೊಡಂ / ರಾಜಸುಖದಂತೆಯೇ ಪ್ರಜಾಸುಖಂ. ರಾಮಗೇಂ / ಸುಖಮೋ? ಸೀತೆಗೆ ಸುಖಮೊ? / ಮೇಣೆಮ್ಮ ದೊರೆಗುಮೇಂ / ಸುಖಮಹುದೊ? ಸುಖಮೋರ್ವನದೆ ಸರ್ವ ಸುಖಮಹುದೋ? / ಬಹುಜನರ ಸುಖಕೆ ಒರ್ವನ ಸುಖಂ ಬೆಲೆಯಹುದೊ?*"[60] ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "*ಸುಖಮದೊರ್ವನದು ಸಕಲರ ದುಃಖಕಾರಣಂ / ತಾನಪ್ಪೊಡದು ನಿಂದನೀಯಂ ನೃಪನಾದೊಡಂ*"[61]

ರಾಜಸುಖದಷ್ಟೇ ಪ್ರಜಾಸುಖವೂ ಮುಖ, ಒಬ್ಬನ ಸುಖ ಸುಖವಲ್ಲ. ಸರ್ವರ ಸುಖವೇ ನಿಜವಾದ ಸುಖ. ಒಬ್ಬನ ಸುಖ ಅದು ರಾಜನದ್ದೇ ಆದರೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಒಬ್ಬನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸಾವಿರಾರು ಜನರ ಸುಖವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದದ ತಿರುಳು. ಲಂಕೆಯಂತಹ ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ನಾಗರಿಕ ನಗರ ಎಷ್ಟೊ ಜನ ಕಲಾವಿದರು, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಂಥದ್ದು. ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಹಟಮಾರಿತನಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲನೀಡಿ ಯುದ್ಧ ಸಾರಿ ಇಡೀ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವುದು ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿ ಕೆಲಸ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುದ್ಧ ಬೇಡ ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದದ ಕಾಳಜಿ.

ಈ ಯುವಕವಿಯ ಭಾಷಣಕ್ಕೆ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬೆಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಸಭಾಸದರನೇಕರು ತಮ್ಮ ಕರವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾರಿಸಿ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದೆ ಮಾತನಾಡಿದ ವಿಭೀಷಣ ಕೂಡ ಯುದ್ಧವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ಭಾಷಣ ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅದೇ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ 'ಪರಿಪೂರ್ಣ ಬೆಂಬಲ' ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಅದೇ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಅದೇ ಇಂದ್ರಜಿತು, "*ನಮ್ಮ ದೊರೆಗಿಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದುದು ಹರಣಂ; ಕಾವ್ಯವಲ್ತು / ಮೇಣ್ ಧರ್ಮಬೋಧೆಯುಮಲ್ತು*"[62] ಎಂದು ಕುದಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಎಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ತಾನೆ? ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಶೂನ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಭೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಮುಂದೆ

ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಾವಣನ ತಲೆ ರಣರಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಭೆಯಿಂದ ಎದ್ದೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ! ಮುಂದೆ ರಾವಣ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವಲ್ಲಿ ಈ ಸಭೆಯ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿವಾದದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಧ್ವನಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರ ಹಳಿತಪ್ಪುತ್ತಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಯಾರದ್ದು? ಪ್ರಭುಗಳೇ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಭುಗಳಾಗಿ (ದಶರಥನಂತೆ) ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟಸುಖ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉತ್ತಮ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಹಿತವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಕಂಟಕರಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ (ರಾವಣನಂತೆ) ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಾದ ಮಂಡಿಸುವವನು ರಾಜಪ್ರತಿನಿಧಿ, ಸ್ವತಃ ರಾಜಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ರಾಜನ ಮಗನೇ ಆದ ಇಂದ್ರಜಿತು. ಪ್ರಜೆಗಳ ಪರವಾದ ಜನಪರವಾದ ವಾದ ಮಂಡಿಸುವವನು ಯುವಕವಿ ಹಿರಣ್ಯಕೇಶಿ. ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟೆ, ಹೀಗೆ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು, ಆಡಳಿತಗಾರರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರ ಹಳಿತಪ್ಪುತ್ತಿರುವಾಗ, ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಧ್ವನಿನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಕವಿ, ಸಾಹಿತಿಗಳಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನೇ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಈ ತರುಣ ಕವಿ ಹಿರಣ್ಯಕೇಶಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯುದ್ಧದ ಸಮಯ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಯುದ್ಧ ಸಂಬಂಧವಾಗಿಯೇ ರಾವಣನೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಉಂಟಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾವಣನ ತಮ್ಮ ವಿಭೀಷಣನನ್ನು ತಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಲು ರಾಯಭಾರಿಗಳಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿದ ಸುಗ್ರೀವನ ಕಡೆಯ ಮೈಂದ ಮತ್ತು ದ್ವಿವಿದರಿಗೆ ವಿಭೀಷಣ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ: ". . *ಸ್ವಹಿತಕೆ / ಪುಣ್ಯವರ್ಣಂ ಬಳಿದು, ಧರ್ಮನಾಮವನಿತ್ತು, / ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕೆ ಲೋಕದನುಕಂಪಮಂ ಸೆಳೆದು, / ಬಲಸಂಗ್ರಹಂಗೈದು ಶತ್ರುನಾಶಮಂ / ಸಾಧಿಪ್ಪುದಲ್ತೆ ಪದ್ಧತಿ ರಾಜತಂತ್ರಕ್ಕೆ?*"[63]

ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರೂ ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರದ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ವಭಾವತಃ ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿಲ್ಲ. ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ನಡುವಿನ ವಿರಸ ತೀರಾ ವಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆದುದು. ಅದರ ಕಹಿ ಪರಿಣಾಮ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿನ ರಾವಣನನ್ನು ಕೂಡ ಕಾವ್ಯ ಕ್ರೂರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಅವನು ಒಂದಿಷ್ಟು ದುಡುಕು ಸ್ವಭಾವದ 'ಹಳಿತಪ್ಪುವ ಪ್ರಭು' ಅಷ್ಟೆ. ರಾಕ್ಷಸನಾದ ಅವನನ್ನೂ 'ರಾಕ್ಷಸಶ್ರೀ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರದ್ದು. ಈ ಮೂರೂ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜರಾರೂ ಅಲ್ಲಿನ ಜನತೆಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೂರೂ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು ಆದರ್ಶ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ, ಒಂದು ಸ್ವಭಾವತಃ ಎರಡು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಮೊಟ್ಟೆರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

4.2.4. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಥಳೀಯತೆ, ಸ್ವಂತಿಕೆ ಕುರಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

"ಅಪಹರಣವಿಲ್ಲದೆ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಾಹವಿಲ್ಲದೆ ಏಕೀಕರಣ ಸಾಧನೆ ಇದು ರಾಮಕಥೆ" ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[64] ಇಡೀ

ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ರಾಮಾಯಣ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಕಥೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆ, ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಮತ್ತು ಲಂಕೆ ಈ ಆಡಳಿತ ಕೇಂದ್ರಗಳು. ಈ ಮೂರೂ ಆಡಳಿತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಡಳಿತವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಆಡಳಿತದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ದಶರಥ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸಂತೃಪ್ತನಾದ ಅರಸ. ಅವನ ಮಕ್ಕಳಾದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಆಡಳಿತಗಾರರಾದ ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ನಡುವೆ ಮನಸ್ತಾಪ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮನಸ್ತಾಪ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ಉಂಟಾದ ಮನಸ್ತಾಪದಿಂದ ಅಣ್ಣನಾದ ವಾಲಿ ತಮ್ಮ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಹೊರಹಾಕಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸೆರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಆಡಳಿತಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಪ್ರವೇಶ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸುಗ್ರೀವನ ಕಡೆ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಸಾಯಿಸುವುದು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಮೇಲೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಆಡಳಿತ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಲಿ ಸತ್ತ ನಂತರ ಸುಗ್ರೀವ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜನಾದರೂ ಅವನನ್ನು ಇಂದಿನ ಬಲಿಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕುಸಿದಿದೆ' 'ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಆಡಳಿತಗಾರರನ್ನು ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಸೋಲಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುಣಿಯುವ 'ಗೊಂಬೆ ಸರ್ಕಾರ' (puppet Government) ಗಳನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ರಾಮ ಅವನನ್ನು ರಾಜನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಲಂಕೆಯ ಮೇಲೆ ಸುಗ್ರೀವಸೈನ್ಯ ಸಮೇತನಾಗಿ ರಾಮ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆ ಇತ್ತೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಅಂತ್ಯವಾದ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಯಾರನ್ನೂ ಅಧಿಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ರಾಮ ನೇಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ನೇಮಕವಾಗುವವರು ಅಲ್ಲಿನ ರಾವಣ ಪರಿವಾರದವರೆ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಅಂತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಸಕಲ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಮಾಡಲು ವಿಭೀಷಣನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನು ಕಳಿಸಿದ ನಂತರ ರಾಮ ಸುಗ್ರೀವನನು ಕುರಿತು, *"ಲಂಕೆಯಿನ್ನೆಮಗೆ ಹಗೆಯುಲ್ಲ"*[65] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ರಾವಣನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಭೀಷಣನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಲು ಹೋದ ಸುಗ್ರೀವನ ಅನುಚರರಾದ ಮೈಂದ ಮತ್ತು ದ್ವಿವಿದರು ವಿಭೀಷಣನಿಗೆ ಹೇಳುವ, *"ಲಂಕೆಗಲ್ತಾ ವೈರಿಗಳ್ ಪಾಪಧರ್ಮಕ್ಕೆ"*[66] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ರಾಮನಿಗಾಗಲೀ ಸುಗ್ರೀವನಿಗಾಗಲೀ ತಮ್ಮ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಒಂದು ಒಳ ಉದ್ದೇಶವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಲಂಕೆಯ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಸಾರಿದ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸುಗ್ರೀವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಾಹ ಇರಲಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ರಾವಣನಿಗೂ ಈ ರಾಜ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತಸಾಧಿಸುವ ದಾಹ ಇತ್ತೆಂದು ಕಾವ್ಯದ ಯಾವಭಾಗ ಓದಿದರೂ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಮತ್ತು ಕಿಷ್ಕಂಧೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ಲಂಕೆಯ ಕಡೆ ಲಂಘನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಆಡಳಿತಗಳನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಆಲಿಂಗನ'ಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಲೋಹಿಯಾ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದಂಥವು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿಯ 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಮಾನಸ'ಗಳಾದರೂ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಅವರ ಮಾತು ಹೇಳಿಮಾಡಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಆಡಳಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆ ಈ ಮೂರೂ ಆಡಳಿತಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇವು ಇದ್ದಂತೆ ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ರಾಮನು ಸುಗ್ರೀವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ

ನಿಂತಾಗ ವಾಲಿ ರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಮೇಲೆ ಏರಿಬಂದಿರುವಂತೆ ವಾಲಿಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ವಾಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಿರುಗಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸರಿಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಂಥದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ರಾವಣನ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಸುಗ್ರೀವ ಸೈನ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಲಂಕೆಯ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಸುಳಿವು ಸಿಕ್ಕ ತಕ್ಷಣ ರಾವಣ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ರೂಪಿಸಲು ಕರೆದ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಆವನಾಡುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅವನು ರಾಮನ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ: *"ನಮ್ಮಾಳ್ವಿಕೆಯ ನೆಲದ ನೇಮಿಯನತಿಕ್ರಮಿಸಿ, / ತಡೆದರೆಮ್ಮನೆ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರೆಂದಿರದೆ / ನಿಂದಿಸಿ, ಕುಲಾಂಕಿತವನನ್ವರ್ಥವೆಂದಾಡಿ / ನಮಗೆ ರಕ್ಕಸತನದ ಬಿರುದನಿಕ್ಕಿ, ನಮ್ಮ ಕೊಲೆ / ತಮಗೆ ಸಗ್ಗದ ಬಟ್ಟೆಯೆಂಬ ಧರ್ಮವನೊರೆದು, / ಕೊಲೆಗಾರರಿಗೆ ವೀರ ಪಟ್ಟಮಂ ಕಟ್ಟುತಾ / ಅನ್ಯಾಯ ಶೀಲಾರ್ಯರ್ಗೆ ರಾಮನೆಂಬೊನ್ / ಅವರ ದೇವರ ಅವತರಣವಂತೆ. . ."*[67]

ರಾವಣನ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಧಿಸಿದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೂ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು, ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಕ್ಷಣೆ, ಮಾನವಹಕ್ಕುಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತಿತರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಯುದ್ಧಸಾರುವುದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮುಖವಾದರೆ, ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆ ಜನಾಂಗಗಳ ಮೇಲೆ ತರುವ ಒತ್ತಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ. ರಾವಣ ಆರ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುವ ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರೆಡೂ ಬೆರೆತಿವೆ. ಲಂಕೆಯ ಆಡಳಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಏರಿ ಬರುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಒಂದು ಮುಖವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕಂಡರೆ ಆರ್ಯರು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಹಾಗೆ ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನು 'ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು, ಹಾಗೆ ಕೊಲ್ಲುವುದು ತಮಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣರಕ್ಷಣೆಗೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡುವ ದ್ರಾವಿಡರಿಗೆ 'ರಾಕ್ಷಸರು' ಎಂಬ ಪದವಿಯನ್ನು ನೀಡುವ ಅವರ ಕ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದರ್ಬಾರಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಕಂಡಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಕಾಣುವುದು ಕಾವ್ಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಾದರೂ ಆ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೇ ತೀರಾ ಸತ್ಯವಾದ ಇಂತಹ ಆಕ್ರಮಣದ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಅದು ಸಫಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲೇಬೇಕು. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರು ಏಕಾಂತವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ತನ್ನ ಮನದಾಳದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೀಗಿದೆ: *"ಹೇ ಸ್ನೇಹನಿಧಿ! ಓರ್ವನನ್ಯಾಯಿಯಾದೊಡಂ / ಸರ್ವರಾಕ್ಷಸರೆಂತು ಸಂಹಾರಕರ್ಹರಯ್? / ಕ್ಷಾತ್ರಕೇಂ ಕ್ರೌರ್ಯಂ ಕಿರೀಟಮೇ?"*[68] ಗಂಡನನ್ನು 'ಸ್ನೇಹನಿಧಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡೇ ಈ 'ಸ್ನೇಹನಿಧಿ'ಯಾದವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಅವಳಿಗೆ ತೀರಾ ಕಸಿವಿಸಿಯುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ರಾಕ್ಷಸರ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಅದೂ ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರದ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಅವನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಸೀತೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೀತೆ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಮನ ಉತ್ತರ ನೋಡಿ ಹೇಗಿದೆ: *"ಬಾಣಮೊಂದೆಯೆ ಚುರ್ಚಿ ಕೊಲ್ವುದಾದೊಡೆಮದಕೆ*

/ ಬಿಲ್ಲು ಹದೆಕೊಪ್ಪು ಕೈಯನಿತುಮುಂ ನೆರಮಾಗಿ / ಕೊಲೆಗೆ ಹೊಣೆಯುಪ್ಪುವಂತೆಯೇ ದುಷ್ಟಘಾತುಕಂ / ತಾನೊರ್ವ ರಕ್ಕಸಗಾದರೇನವಗೆ ಬೆಂಬಲಂ / ಸರ್ವರಾಕ್ಷಸರಲ್ತೆ? ಕೃತಿ ಏಕಮಾದೊಡಂ / ಮಾಳ್ಪಾತನಿರ್ಪ ಸೀಮೆಯ ಜನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕುರುಪಲ್ತೆ ತಾಂ? . .[69]

ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಕುರಿತು ನಡೆಯುವ ಈ ಚರ್ಚೆ ಕೇವಲ ಕೆಲವರ ಕೊಲೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ರಾಮ ತನ್ನ ಕೊಲೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೇನು? ಕೊಲೆ ಒಬ್ಬನೇ ಮಾಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ನಿಂತವರೆಲ್ಲರೂ ಅಪರಾಧಿಗಳೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹರು. ಬಾಣ ಚುಚ್ಚುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೂ ಬಿಲ್ಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಿಲ್ಲೂ ಅಪರಾಧಿಯೇ ಎಂಬುದು ಅವನ ಸಮರ್ಥನೆ. ರಾಮ ಈ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಶಯಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವನ ಮಾತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ: *"ಪಿರಿತನಕೆ ಮಣಿವುದೆ ಕಿರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮೇಲ್ಮೆ."*[70]

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯ ತನ್ನ ಮಾತುಗಳಿಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮನಿಗೆ ರಾಕ್ಷಸರು ಮೈಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ಅಪರಾಧ ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಕಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಅವನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆಗೆ ಅಪರಾಧ ಕಾರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹಿಂದಿರುವ ಅಂಶವೂ ಕಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ರಾಕ್ಷಸರ ಅಪರಾಧ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ 'ಒಳ್ಳೆಯವರು' ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆರ್ಯರೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಕಟುಸತ್ಯ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವಳಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಆರ್ಯನೂ ಗಂಡನೂ ಆಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಭಯಂಕರ'ನಾದ ರಾಮನಿದುರಿಗೆ ಹೇಳಿಯೇಬಿಡುತ್ತಾಳೆ, *"ಪುಣ್ಯಾಶ್ರಮಂಗಳಂ ನೆವವೊಡ್ಡುತೈತಂದು / ತಮ್ಮ ನೆಲಮಂ ಸುಲಿಯುತೊಯ್ಯನೆ ವಸತಿಗೈದು, / ದಿನದಿನಕೆ ತಮ್ಮನೊತ್ತುವರಾರ್ಯರಾದೊಡಂ ದಸ್ಯುಗಳೆ ದಿಟಮಲ್ತೆ. .*"[71] ಆಶ್ರಮಗಳ ನೆಪಮಾಡಿ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ 'ರಾಕ್ಷಸ'ರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಒತ್ತುವರಿ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಮುನಿಗಳೇ ತಪ್ಪುಮಾಡಿದವರು ಎಂಬ ಸೀತೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಅವಳು 'ನೆಲಮಗಳು'. ನೆಲದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದಂತೆ ರಾಜನಾದ ರಾಮನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೇ ಆದರೂ ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಕಾಶದಿಂದ ಬಂದ 'ಅವತಾರಿ'!

ಸೀತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ರಾಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಆಕಾಶಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಯಾವಕಡೆ ವಕಾಲತ್ತು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ರಾಮ ಮತ್ತು ಸೀತೆಯರ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು "ಕುವೆಂಪು ಅವರದ್ದು ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಪರ ನಿಲುವು" ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.[72] ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಈ ಘಟನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಂದ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮಂಥರೆ, ಅನಲೆ ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತಹ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಆಡುವ ಮಾತನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಆ ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿಲುವು 'ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯಾ ಎಂಬುದು. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಖಳನಾಯಕ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಇಬ್ಬರ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಬರೆಯುವವನು ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕ. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಈ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರದ ಹಿಂದೆ ಲೇಖಕನಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು? ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ರಾಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸೀತೆ

ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಯಾರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು? ರಾಮನಾಡುವ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಕುವೆಂಪು ಇಂತಹ ಅಕ್ರಮಣವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲೀ ಸೀತೆಯ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಕುವೆಂಪು ಇಂತಹ ಅಕ್ರಮಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ ಎಷ್ಟು ಸರಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಾತ್ರವು ಆಡುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಆ ಕೃತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಆ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿಲುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಲಿ ಎಷ್ಟೋಸಲ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ 'ಮಾನವಜಾತಿ ತಾನೊಂದೇ ವಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ 'ಪಂಪ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನವನು' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವನ ಅದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜಾತಿಯೊಳೆಲ್ಲಂ ಉತ್ತಮಾದ ಜಾತಿ ವಿಪ್ರಕುಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಏನು ಮಾಡುವುದು ಎಂಬುದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆ.[73] ಪಂಪನ ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ ಆ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಆ ಕೃತಿಯ ನಿಲುವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ನಿಲುವು ಎನ್ನಬೇಕಾದರೆ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಆ ಲೇಖಕನ ನಿಲುವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ನಿಲುವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತಳ ಸಮುದಾಯದ ಪರ ಇದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ ಕೃತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ, ಅದೂ ರಾಮ ಸೀತೆಯರ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ನರಹಳ್ಳಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರದ್ದು ತಳಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರ ನಿಲುವು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಚರ್ಚೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ರಾಮನ ವಿಚಾರವೇ ಕಾವ್ಯನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸೀತೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ತಳ ಅಥವಾ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲ! ಕೊನೆಗೂ ರಾಮ ಹೇಳುವಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚಿಕ್ಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಣಿಯುವಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

4.2.5. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳೆಂದರೆ ಅವು 'ನವೋದಯ' ಮತ್ತು 'ನವ್ಯ' ಘಟ್ಟಗಳು. ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಈ ಎರಡೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟ ಅಥವಾ ಪಂಥಗಳನ್ನೇ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡವರು ನವ್ಯರು. ನವೋದಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಒಂದು ತರ-ತಮದ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಯಿಲೆಯೇ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕಾಯಿಲೆ ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಔಷಧೋಪಚಾರ ಮಾಡುವ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನವ್ಯರಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ತಮಗೆ ತೋಚಿದ ಚಿಕಿತ್ಸಾಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಕೈಗೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನವ್ಯರು ಖಂಡಿತಾ ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹರು. ಆದರೆ ಅವರ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಕ್ರಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾಯಿಲೆ ವಾಸಿಯಾಗುವ ಬದಲು ಒಂದಿಷ್ಟು ಉಲ್ಬಣವಾಯಿತು ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನಿಷ್ಟು ಗಂಟುಗೊಳಿಸಿದವು. ಅವರು

ಬಳಸಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಆರಾಧನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುರಿದು 'ಪ್ರತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ'ಗೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಅನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ನಮಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ'[74]ವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದುರಂತದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು 'ಅನುಭೋಗದ ವಸ್ತು' (consumable commodity) ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ನವ್ಯರಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ' ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅದು ನವೋದಯದ ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ವೇಶ್ಯಾ ಮಾದರಿ'ಯಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಗೇ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ನವೋದಯದ 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ' ಮತ್ತು ನವ್ಯದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಈ 'ವೇಶ್ಯಾಮಾದರಿ' ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಎಳೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನವೋದಯದ ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖಕರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಾಮಾಯಣ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಚರ್ಚಾಯೋಗ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಾಮಾಯಾಣವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ನೆಲೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ದೃಢೀಕರಣದ ನೆಲೆ. ಮೊದಲಸೆಯದಾಗಿ ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಆದರ್ಶಮಾತೆ' ಯಾಗಿ 'ಆದರ್ಶಸತಿ'ಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಈ ಉದಾತ್ತೀಕರಣ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹೆಣ್ಣುಪಾತ್ರಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಅರಮನೆಯ ರಾಣಿಯರಾದ ಕೌಸಲ್ಯೆ, ಸುಮಿತ್ರೆ, ಕೈಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಆದರ್ಶ ತಾಯಂದಿರು. ರಾಮ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ದುಃಖದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೌಸಲ್ಯೆಯನ್ನು ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು ಊರಿಗೆ ಬಂದ ಭರತ ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಭರತನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಮನನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಕೌಸಲ್ಯೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ದೂರಮಾಡಿ ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಭರತ ಮತ್ತು ಕೈಕೆಯರ ಮೇಲೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಕೋಪ ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅವಳ ಬಾಯಿಂದ, "ತಪ್ಪು ನಿನ್ನ ತಾಯಿಯದಲ್ಲ, ವಿಧಿಯದು. ಅವಳೇನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ, ಅವಳನ್ನು ಮೂದಲಿಸಬೇಡ" ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ವನವಾಸವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಮರಳಿ ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದ ಸೀತೆ ಕೌಸಲ್ಯೆಯರ ವರ್ತನೆ ಸೊಸೆ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯರ ನಡುವಿನ ವರ್ತನೆ ಅನ್ನಿಸದೆ ತಾಯಿ ಮಗಳ ವರ್ತನೆ ಎಂದೇ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಊರ್ಮಿಳೆ ಅತ್ತೆ ಸುಮಿತ್ರೆಯ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖಹಾಕಿ ಅತ್ತು ನೋವನ್ನು ಹಗುರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಸುಮಿತ್ರೆ ಅವಳ ತಲೆ ನೇವರಿಸುತ್ತಾ, 'ಮಗಳೇ' ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಸಂತೈಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿಜಕ್ಕೂ ಮನಕರಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಡಿಗೆ ರಾಮನನ್ನು ಕರೆಯಲು ಹೋದವರಲ್ಲಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ, ಸುಮಿತ್ರೆಯರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯೂ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಗ ಸೊಸೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಕೌಸಲ್ಯೆ ದುಃಖಿಸುವಾಗ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಸಂತೈಸುವಾಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಕೌಸಲ್ಯೆಗೆ ಪಾದಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನಿಂತಿದ್ದ ಕೈಕೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದ ರಾಮ ಅವಳ ಪಾದಕ್ಕೂ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದಷ್ಟೆ ಗೌರವವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಭರತನಲ್ಲಿ ರಾಮನನ್ನು ಕಂಡ ಕೌಸಲ್ಯೆಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನಲ್ಲಿ ಭರತನನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ ಕೈಕೆ.

ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿನ ಸೀತೆ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ರಾವಣನಿಂದ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಯುವತಿಯರಾದ ತ್ರಿಜಟೆ, ಮತ್ತು ವಿಭೀಷಣನ ಮಗಳು ಅನಲೆಯರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಹುಡುಗಿಯರು ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನೋವು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹೃದಯಭಾರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಅವಳಲ್ಲಿ ಸಲಿಗೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಲೆ ಒಂದು ಸಾರಿ ವ್ರತ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ತ್ರಿಜಟೆಯನ್ನು ಹಣ್ಣು

ತರಲು ಕಳಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸೀತೆ ಸಂತೈಸುವ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಾನಪಡುವ ಚಿತ್ರಣ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಣಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶಮಾತೆಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದರೆ ಆದರ್ಶ ಸತಿಯರಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವವರು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ತಾರಾ ಮತ್ತು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಸತಿಯಾದ ಮಂಡೋದರಿ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒರಟು ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸ. ವಾಲಿ, ರಾವಣ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದ ಹಟಮಾರಿಗಳು. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡೋದರಿಯನ್ನು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯಲ್ಲಿ ತಾರೆಯನ್ನೂ ಈ ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸಿ ಅದ್ಭುತ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ವಾಲಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಾವಣನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ತಾರೆ ಮತ್ತು ಮಂಡೋದರಿ ಇಬ್ಬರೂ ನಿಯೋಜಿತ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಸಾಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಆಗದ್ದನ್ನೂ ಮಾಡಬಲ್ಲವರಾಗಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಂಡೋದರಿ ಕೇವಲ ರಾವಣನನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಗಂಡನಿಂದ ತೊಂದರೆಗೆ ಸಿಲುಕಿರುವ ಸೀತೆಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. *"ನಾನಕ್ಕನ್ ನಿನಗೆ, ತಂಗೆ, ವಯಸ್ಸಿನಿಂದಂತೆ ದುಕ್ಕದಿಂ!"*[75] ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತು ಸೀತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಹಾನುಭೂತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೀತೆಯ ದುಃಖಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ದುಃಖ ಅವಳಿಗಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ರಾಮಾಯಣದ ಕತೆಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ತಿರುವು ಕೊಡುವ ಚಂದ್ರನಖಿಯ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಪಹರಣಕ್ಕೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡಿ ರಾವಣನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸಿದ್ದ ಈ ಚಂದ್ರನಖಿ ಸೀತೆಯ ಸಹವಾಸದಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡು ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ರಾವಣನ ವಿರುದ್ಧವೇ ತಿರುಗಿಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. "ಸೀತೆಯಿಂದ ಪಾಪದ ರುಚಿ ನರಕವೆಂದು ತಿಳಿದೆ. ನೀನೂ ಪಾಪಕ್ಕಳಿಯದೆ ಬಾ" ಎಂದು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದಿಂದ ಬದಲಾಗುವ ಸೀತೆ ತಾನೂ ರಾವಣನ ಮಗಳೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರುತ್ತಾಳೆ. "ನಾ ಕೃತಜ್ಞೆ ಲಂಕೇಶ್ವರನಿಗೆ"[76] ಇದು ತನ್ನನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದ, ಗಂಡನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ರಾವಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಸೀತೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು!

ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಆದರ್ಶ ಮಾತೆಯರಾಗಿ, ಆದರ್ಶ ಸತಿಯರಾಗಿ ಹಾಗೇ ಆದರ್ಶ ಪುತ್ರಿಯರಾಗಿ, ಸೊಸೆಯರಾಗಿ ಉದಾತ್ತೀಕರಣಗೊಂಡು ಗಂಡಸರಿಗೂ ಆಗದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ಯಶಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಇದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಉದಾತ್ತೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶ. ಇನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ದೃಢೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಂಶಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯಭೂಮಿಕೆಗೆ ತಂದದ್ದು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ಹಿರಿಮೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಮುಖ್ಯಭೂಮಿಕೆಗೆ ಬಂದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಥರೆ, ಚಂದ್ರನಖಿ, ತಾರೆ, ತಾರಾಕ್ಷಿ, ಧ್ಯಾನಮಾಲಿನಿ, ತ್ರಿಜಟೆ ಮತ್ತು ಅನಲೆ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಣಿಯರು, ರಾವಣನ ಹೆಂಡತಿ ಮಂಡೋದರಿ ಮುಂತಾದವು ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು 'ಹೊಳಪಾಗಿವೆ' ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದ ಸಂಗತಿ. ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವೇನು? ಎಂಬುದುನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಅಗತ್ಯ

ಸಂಗತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟನೆ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ.

ರಾಮ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟುನಿಂತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನೊಡನೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧರಾದ ಇಬ್ಬರು ಅರಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರೆಂದರೆ ಅವನ ತಾಯಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿ ಸೀತೆ. ಮಗನನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ವಿಫಲಳಾದ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಕೊನೆಗೆ, *"ಕರುಗೂಡಿ ನಡೆವ ಗೋವಂತೆ"*[77] ತಾನೂ ಮಗನೊಡನೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಡಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸೀತೆ, *"ಪತಿಸೇವೆಗಿಂ ಮಿಗಿಲ್ ಸೇವೆಯಿಲ್ಲಂಗನೆಗೆ"*[78] ಎಂದು ಅವನೊಡನೆ ಹೊರಡಲಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ತಾನು ಮಾತ್ರ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಲು ರಾಮ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅರ್ಧ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ಅವನು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಡೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮ ಕೌಸಲ್ಯೆಯನ್ನು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಡಲು ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಧಿಸಿರುವ, 'ಸತೀಧರ್ಮ'. ಏನು ಸತಿಧರ್ಮ ಎಂದರೆ? ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳು, ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಇವು ಯಾವಕ್ಕೂ ಗಮನಕೊಡದೆ ಗಂಡನ ಸೇವೆಗಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿಡುವುದು!

ದಶರಥ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅದೂ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಅವನ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಈ 'ಸತೀಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿ ತಾಯಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಫಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಕರುವಿನೊಡಗೂಡಿ ನಡೆವ ಗೋವಂತೆ' ಮಗನೊಡಗೂಡಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವ ಕೌಸಲ್ಯೆಯಾಸೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಗಂಡನೊಡನೆ ಹೊರಡಲಣಿಯಾದಾಗ ರಾಮನ ಬಾಯಿಕಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅವನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಡಲು ಈ ಬಾರಿ ಅವನು ಈ 'ಸತೀಧರ್ಮ'ದ ಮೊರೆಹೋಗದೆ ಕಾಡಿನ ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಗಳ ಮೊರೆಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಅವಳು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿರಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಅಂತಹ ಒಂದು ಕಠಿಣ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದೂ ಇದೇ 'ಸತೀಧರ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೇಳುವು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿವು: *"ನಿನ್ನನ್ನಲ್ಲದೆ ನಾನು ಒಲಿದು ಬಂದದ್ದು ಕೋಸಲ ನೆಲವನ್ನಲ್ಲ", "ನನಗೆ ಮನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ರಮಣನ ಎದೆಯೇ ಹೊರತು ಮಾವನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲ", "ರಾಮನರ್ಧಾಂಗಿ ಸೀತೆಗೆ ಬೇರೆತನವಿಲ್ಲ. ಪತಿಯ ಸುಖದುಃಖದ ಅರ್ಧ ಸತಿಗೆ", ಪತಿಸೇವೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಸೇವೆಗಳಿಲ್ಲ, ರಾಜರ್ಷಿಯಾದ ತಂದೆ, ಗುರುಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ನನಗೆ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ."*[79]

ಆದರೆ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲು ಹಾಗೇ ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಡಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಈ 'ಸತೀಧರ್ಮ' ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಂಡತಿ ಊರ್ಮಿಳೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ! ಅವಳು ಕೌಸಲ್ಯೆಯಂತೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲೂ ಉಳಿಯದೆ ಇತ್ತ ಸೀತೆಯಂತೆ ಗಂಡನೊಡನೆ ಕಾಡಿಗೂ ಹೋಗದೆ ಮಧ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸರಯೂ ನದಿಯ ತಟದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಮಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯನ್ನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಕಳೆಯುತ್ತಾಳೆ! ಅವಳಿಂದ ಸೇವೆಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಳ ಪತಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ ತನ್ನಣ್ಣನಿಗೆ ಸೇವಕನಾಗಿ ಹೊರಟದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಇರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಗಂಡನ ಸಖ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಮನೆಯ ಸುಖವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕುವ ಅವಳ ತ್ಯಾಗಮಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಬಹುವಾಗಿ ಹೊಗಳಿದೆ. ಅವಳ ಈ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸೀತೆ, ಮಂಡೋದರಿಯರ ತ್ಯಾಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ, *"ಪೆಣ್ಣಿಂಬ ತಪಕೆ ನೀಂ ನಿರುಪಮಪ್ರತಿಮೆಯೌ"*[80] ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯ ಅವಳನ್ನು 'ಸತಿಶಿರೋಮಣಿ', 'ಚಿರತಪಸ್ವಿನಿ', 'ಮೂಕಸತಿ', 'ಗೋಚರಾತೀತೆ' ಎಂಬೆಲ್ಲ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಗೌರವಿಸಿದೆ.[81]

ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಗಂಡನ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಲಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆ ತನ್ನ ಶಾಪವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ರಾಮನಾಗಮನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ. ರಾಮ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನೋಡಿದಾಗ ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹುಲಿಯೊಂದು ಮಲಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಮ ಬರುತ್ತಲೇ ಎದ್ದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, *"ಸತಿಯ ರಕ್ಷಗೆ ತಾನೆ ರೂಪಮಂ ತಾಳ್ದುದನೆ / ಪತಿಯ ಶಾಪಂ"*[82] ಅಂದರೆ ಗೌತಮನ ಶಾಪವೇ ಹುಲಿಯಾಗಿ ನಿತ್ಯವೂ ಅವಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಯಾವಾಗಲೂ ಕದಿಯಲ್ಪಡುವ ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ವಸ್ತು. ಅದರ ರಕ್ಷಣೆ ಗಂಡಿನ ಒಂದು ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಎಂಬ ರೂಢಿಗತ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕಲ್ಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಕಾಯಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡನಾದ ಗೌತಮನ ಶಾಪ ಮಾಡುತ್ತದೆ!

ಇದೇ ಅಹಲ್ಯೆ ರಾಮನಿಂದ ಶಾಪಮುಕ್ತಳಾಗಿ ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಜೀವತಳೆದೆದ್ದ ತಕ್ಷಣ ರಾಮನೇ ಅವಳ ಪಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಈ ಅಹಲ್ಯೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಗಂಡ ಗೌತಮನ *"ಪದತಲಕೆ ಮುಡಿಯಿಟ್ಟಳು"*. ಆಗ ಗೌತಮ *"ಸಹಧರ್ಮಿಣಿಯನೆತ್ತಿ, ಕಣ್ಣೀರನೊರಸಿ ಹರ್ಷಾಶ್ರುವಂ ಕರೆದನು."* ರಾಮ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪಾದಕ್ಕೆರಗುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿ. ತನ್ನಿಂದ ಉದ್ಧಾರವಾದ ಅವಳನ್ನು ತನಗಿಂತ ಕೀಳಾದವಳೆಂದೋ ಕೆಳಮಟ್ಟದವಳೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸಿ ಅವನು ತಾಯಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಅವಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಅವನ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು, *"ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕೆ ತಾಂ ಮಹಾಕವಿ ಮಣಿಯುವಂತೆ!"*[83] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಶಾಪವನ್ನು ನೀಡಿ ತಾನು ಕಲ್ಲಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಗೌತಮನಿಗೆ ಅಹಲ್ಯೆ ಅದ್ಯಾವುದೂ ಬೇಜಾರಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಕಾಲಿಗೆ ಬಂದು ಬೀಳುವುದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಇದು ಕೇವಲ ಗಂಡಹೆಂಡಿರ ನಡುವಿನ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ಇಲ್ಲಿ ಗೌತಮನೂ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಹಲ್ಯೆಯೂ ಕಣ್ಣೀರು ಸುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಕಣ್ಣೀರು ಒಂದೇ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವಿರಬಹುದೇ?. ಗೌತಮನದ್ದು ಆನಂದದ ಕಣ್ಣೀರು. ಅವನದ್ದು ಆನಂದದ ಕಣ್ಣೀರು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ "ಕರೆದನು ತಪೋಧನಂ ಹರ್ಷಾಶ್ರುವಂ"[84] ಎನ್ನುವ ಸಾಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳದ್ದು ದುಃಖದ ಕಣ್ಣೀರೂ ಇರಬಹುದು, ಆನಂದದ ಕಣ್ಣೀರೂ ಇರಬಹುದು. ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಗೌತಮನು ಶಾಪಕೊಡಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳು ಶಾಪ ಪಡೆಯಲು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಹಳಿದ್ದಳೇ? ಅವಳು ಮಾಡಿದ ಅಂಥ ಅಪರಾಧವಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಕಾವ್ಯದ ಪರಿಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಇರುವ ವಿವರಗಳಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಶಾಪಕೊಟ್ಟ ಗಂಡನ ಕಾಲಿಗೇ ಮರಳಿ ಬಂದು ಬಿದ್ದು ಧನ್ಯಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಪಾಡುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಜನಕರಾಜ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಸೀತೆಯ ಸ್ವಯಂವರದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಹರದನಸ್ಸನ್ನು ಮುರಿದು ಸೀತೆಯನ್ನು 'ಗೆದ್ದಾಗ' ಆಗಲೇ ಮನಸ್ಸಾರೆ ರಾಮನನ್ನು ಗಂಡನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಸೀತೆ ರಾಮನ ಕೊರಳಿಗೆ ವಿಜಯಮಾಲೆಯನ್ನು ಹಾಕಲು ಹೇಗೆ ಓಡಿ ಬಂದಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *". . . ಸಾಗರವನಪ್ಪುವಾ ತವಕದಿಂ / ಪ್ರವಹಿಪಾ ಜಾಹ್ನವಿಯ ಹೊನಲೋ ಹೇಳೆಂಬಿನಂ / ಹರಿದು ಬಂದಳು ರಾಮ ಮನ್ಮಥ ಶರಧಿತಟಿಗೆ."*[85] ಗಂಡಾದ ರಾಮ ಸಾಗರ. ಹೆಣ್ಣಾದ ಸೀತೆ ನದಿ, ಸಾಗರವನ್ನು ಸೇರುವುದೇ ನದಿಯ ಗುರಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಗಂಡನ್ನು ಸೇರುವುದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುರಿ ಎಂಬ ರೂಢಿಗತ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ನದಿಗೆ ಸಾಗರವನ್ನು ಸೇರುವ ತವಕ ಇದ್ದಂತೆ ಸಾಗರಕ್ಕೆ ನದಿಯನ್ನು ಸೇರುವ

ತವಕವೇನಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನದಿಗೆ ಸಾಗರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂತೆ ಸಾಗರಕ್ಕೆ ನದಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ! ಅನೇಕ ನದಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತವೆ.

ರಾಮ ಸೀತೆಯರ ಹೊಸದಾಂಪತ್ಯದ ರಸನಿಮಿಷಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಸೀತೆಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕವಿ ಬಳಸಿರುವ ಕೆಲ ಸಾಲುಗಳಂತೂ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದಂಥವು. ಆ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: *"ತಿಂಗಳ್ಗೆ ತೇನೆಯೊಲಿವಂತೆ ಸೀತಾಕಾಂತೆ / ತೇಲಾಡಿದಳು ರಮಣನಾನಂದಕ್ಕೆ / ತನ್ನೆಲ್ಲಮಂ ನಲಿದು ನೈವೇದ್ಯಮಂ ನೀಡಿ, / ತನ್ನನತವನೆ ಸೊನ್ನೆಮಾಡಿ . ."*[86] ಇಲ್ಲಿ 'ರಮಣನ ಆನಂದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೆಲ್ಲ ನೈವೇದ್ಯದಂತೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನತನವನ್ನೇ ಸೊನ್ನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಳು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಹೀಗೆ ರಮಣನ ಆನಂದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನೈವೇದ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಸೊನ್ನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. *"ಶ್ರೀರಾಮ ಪ್ರೇಮದೊಳ್ ಕಂಡಳ್ ಜನಕಜಾತೆ ಜೀವನದ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥಮಂ"*[87] ಎಂದು ಕಾವ್ಯವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಕೇವಲ ಸೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಾಗಿರದೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಕ್ಕೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೀತೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಗಂಡನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವುದನ್ನು ಬದುಕಿನ ಮಹಾಸಾಧನೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿದು ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ತಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರಂತೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಅರಿಯದೆ ತಾವು ತಮ್ಮ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿರುವ ಅಥವಾ ಕೆಳಗಿರುವ 'ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆ'ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಸಾರಿ ರಾಮನೂ ಸೀತೆಯೂ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ "ಅಣ್ಣ ಅತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಸಿ ದಣಿಸುತ್ತೀರಿ" ಎಂದಾಗ ರಾಮನಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಸೀತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, *". . ಮೈದುನನೆ / ನೆಳಲಿಗೇನ್ ನಡೆವವನ ತೊಂದರೆಯೇ?"*[88] ಗಂಡನಾದ ಅಥವಾ ಗಂಡಾದ ರಾಮ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಾದ ಸೀತೆ ಜೀವರಹಿತ ನೆರಳು. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೆರಳು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನೆರಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ.

ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಮುಖ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಪರಿತ್ಯಾಗವೂ ಒಂದು. ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ ನೋಡೋಣ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಯೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸೀತೆಯ ಶೀಲದ ಮೇಲೆ ಸಂಶಯವಿರಲಿಲ್ಲ, ರಾಜನಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಡಲು ಹಾಗೆ ಅವನು ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು, ರಾಮನ ಈ ಕೃತ್ಯ ಅವನ ಪ್ರಜಾಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವವರಿಗೇನೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮ ಸ್ವತಃ ಹೆಂಡತಿಯ ಶೀಲಶಂಕೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಕುವೆಂಪೂ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ಅವನು ಎಷ್ಟು ಸಂಶಯ ರೋಗಿ ಆಗಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸೀತಾಪಹರಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜಟಾಯುವಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಮೊದಲು ಸಂಶಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಈ ಸಂಶಯ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಆಡುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ, *". . ಅಯ್ಯೋ ಹಾ / ದುರುಳ ಪರ್ದಿಗೆ ಮರುಳುವೋದಳೆ ದಿಲೀಪಕುಲ / ಸಂಭವನ ಸತಿ? ಕೊಲ್ವೆನಾತನಂ, ನೀಚನಂ / ಮಾರೀಚಗಿಂ ಮಿಗಿಲ್ ಪಾಪಿಯಂ"*[89]

ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ರಾವಣನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಮಹಾರಾಣಿಯಾಗಿ ಬದುಕಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಪ್ಪಟ ಹಿಂದೂ ಆದರ್ಶನಾರಿಯ ಪಡಿಯಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದ ಸೀತೆ ತನಗೆ ಒದಗಿಬಂದ ಸಕಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹಗಲಿರುಳು ಅನ್ನ, ನೀರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾಮನಿಗಾಗಿ ಪೂಜೆ, ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೂ ರಾಮನನ್ನು ಸೇರಲು ಬಂದಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುವವನು ಅಪ್ಪಟ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾದ ರಾಮನೇ. ಅವನ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾತು ನೋಡಿ, " . . *ಗೃಹಂ / ಪ್ರಕಾರ ವಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ್ ಮಾನಿನಿಯ ಮಾನಮಂ / ರಕ್ಷಿಪವೇಂ? ತನ್ನ ಶೀಲ ಶುಭ್ರಾಂಬರಮೆ / ಬರಿಯುರುವೆಮರೆಯುಲ್ತು, ಮಾನಯುವನಿಕೆಯಲ್ತೆ / ಮಾನಿನಿಗೆ . . .*"[90]

ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕೊಂಚ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯೊಬ್ಬಳೇ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿ ತನ್ನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿದ ತಕ್ಷಣ ರಾಮನೂ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಇಬ್ಬರೂ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೊರಬರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮನು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರುವ ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಸೀತೆಯ ಜೊತೆ ರಾಮ ತಾನೂ ಶುದ್ಧನಾಗುವಂತೆ ಕಳಂಕರಹಿತನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕವಿಯ ಮಹತ್ವದ ಕಾಣ್ಕೆ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿಯೂ ಆಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷನ ಹಂಗು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಮ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೀತೆ ಅವನ ಬಲದಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತಳಾಗಿ ಹೊರಬಂದಳು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟುಹೋಗಬಹುದಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಕವಿಯೇ ರಾಮನ ಬಲದಿಂದಲೇ ಇಬ್ಬರೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಹೊರಬಂದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ!

ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ತನ್ನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಲು ಅಶೋಕವನದಿಂದ ತುಂಬಾ ಕಾತರಳಾಗಿ ಓಡಿಬಂದ ಸೀತೆಗೆ ರಾಮ, "ನಿನ್ನಿಂದಲೇ ನನಗೆ ಬಂದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಾನು ನನ್ನ ಪೌರುಷ ಹಾಗೂ ಈ ವಾನರರ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಗೆದ್ದೆ" ಎಂದು ಅಹಂನಿಂದ ತನ್ನ ಗೆಲುವಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಸೀತೆಯದೇನೂ ಪಾತ್ರವಿಲ್ಲ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರಾಮ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಸೀತೆಯ ಪಾತವ್ರತ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಲಂಕೆಯ ಕಡೆಯ ಪ್ರಾಜ್ಞರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಸೀತೆಯು ಹೀಗೆ ಅಪ್ಪಟ ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿಯ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಂತೆ ಮಂಡೋದರಿ ತಾರಾ, ತಾರಾಕ್ಷಿಯರು ಕೂಡ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಂಡೋದರಿ ತಾರೆಯರು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒರಟು ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನಿಯೋಜಿತರಾಗಿ ಅದ್ಭುತ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಒಂದು ದಿನ ಪೂಜೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ರಾವಣ 'ಏನು ಬೇಡಿಕೊಂಡೆ?' ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮಂಡೋದರಿ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು: *". . . ಸತಿಗರಕೆಯೇಂ / ಜೀವೇಶ ಪತಿಹೃದಯಮಂ ಪಡೆವುದಲ್ಲದೆಯೆ / ಬೇರಾವುದರಕೆ?. .*"[91] ಗಂಡನ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಬಯಸಿ ಪತಿಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗಿಟ್ಟಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಬೇರ್‍ಯಾವುದೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ! ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಂಡೋದರಿ ಪತಿಹೃದಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಅವನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗಿಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನೇ ಸಲ್ಲಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನಂತೆ ದುಃಖದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೀತೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ಸಾಂತ್ವಾನ ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಮಂಡೋದರಿ ಹೇಳುವುದು ಕೂಡ, *". . . ಹದಿಬದೆತನಕೆ ಮೀರ್ವ / ಸಾಧನೆಯಿಲ್ಲ ತಂಗಿ . .*"[92] ಎಂದು ಹದಿಬದೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೇ.

ಮಂಡೋದರಿಯಂತೆ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ರಾಣಿ ವಾಲಿಸತಿ ತಾರಾ ಕೂಡ ಸತಿಶಿರೋಮಣಿಯೇ. ಗಂಡನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟ ಈ ತಾರಾ ರಾಮನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆಯಾದನಂತರ

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತೆ ಏರುತ್ತಾಳೆ. *". . . ಸತಿ, / ತಾರೆ, ಚಿತೆಯೇರಿದಳ್ ಪತಿಯಾತ್ಮಮಂ ಸೇರೆ, / ಸದ್ಗತಿಗೆ ಸೈಪು ಜತೆವೋಪವೋಲ್. . ."*[93] ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದೆ. ಗಂಡನ ಮರಣಾನಂತರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಸತೀ ಪದ್ಧತಿಯಂತಹ ಒಂದು ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದೆ ಕೂಡ.

ರಾವಣನ ಸೊಸೆ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಮಡದಿ ತಾರಾಕ್ಷಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ತಂದ ತನ್ನ ಮಾವನ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಮಾಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ರಾವಣನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಲು ಗಂಡನಿಗೆ ಕಿವಿಮಾತು ಹೇಳುವಾಗ ಸೀತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಅವಳ ಹದಿಬದೆತನದಿಂದಾಗಿಯೇ. *". . . ಆ ಮಹಾತಾಯಿಯನ್ / ಹದಿಬದೆಯರಧಿದೇವಿಯಂ ಮಾವನೆಂತಕ್ಕೆ / ತಂದಾಯ್ತು . . ."*[94] ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತು ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಾಳುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾರಣ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ರಾಮಸೀತೆಯರು ವನವಾಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗಸ್ತ್ಯಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಋಷಿ ಸೀತೆಗೆ ಬೋಧಿಸುವ ಬೋಧನೆ ನೋಡಿ, *". . . ಮಗಳೆ, ಸೀತಾದೇವಿ, / ನಿನ್ನಳಲ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಪತಿ ಹಿತಂಕರಿಯಾಗು; / ಲೋಕ ಶಂಕರಿಯಾಗು; . . ."*[95] ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಕಷ್ಟಸುಖ ಗಮನಿಸದೇ ಗಂಡನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದೇ ಈ ಋಷಿಯ ಬೋಧನೆ. ಸಮಾಜದ ಹಿರಿಯರು ವಿವಿಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಧಿಸಿ ಅವಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿ. ಇಂತಹ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಂಡನಲ್ಲದವನನ್ನು ಪರಪುರುಷನೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಇದು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸೀತೆ ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ ಹನುಮಂತ 'ನೀನು ನನ್ನ ಬೆನ್ನೇರು. ನಾನು ನಿನ್ನ ಕಿಂಕರ. ಇಡೀ ಸಾಗರವನ್ನು ಕಾಲುವೆಯಂತೆ ಹಾರಿ ನಿನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯ ಪಾದಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುವೆ ನಿನಗೆ ಸಂಶಯ ಬೇಡ' ಎಂದು ಪ್ರಮುಖ ನದಿ-ಪರ್ವತಗಳ ಮೇಲೆ ಆಣೆ ಮಾಡಿ ಸೀತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹರ್ಷಿತಳಾದ ಸೀತೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣ ನೀಡಿ ಅವನೊಡನೆ ಹೊರಡಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ನಿನ್ನ ಕಿರಿದೇಹಕ್ಕೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅವಳು ಅವನ ಜೊತೆ ಹೋಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಒಂದು ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, *". . ಕಪಿವರೇಣ್ಯ, ./ ನಿನ್ನೊಡನೆ ನಾಂ ಬರ್ಪುದೆಂತುಂ ಅಯುಕ್ತಮಯ್ / ಮುಟ್ಟೆನಾನೈಚ್ಛಿಕಂ ಜೀವಿತೇಶಮ ವಿನಾ / ಅನ್ಯರಂ, ಪುರುಷರಂ ಪರಕೀಯರಂ! ಅಣ್ಣ / ಕ್ಷಮಿಸೆನ್ನನ್ . . "*[96] ಸ್ವತಃ ಅವಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಹೋದ ಆಂಜನೇಯ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ರಾಮನ ಪಾದಕ್ಕೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ತನ್ನೊಳಗೊಂದು ಹಾಗೆ ಹೋಗುವ ಆಸೆ ಇದ್ದರೂ ಅವಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತಂದ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಎಂಥದ್ದಿರಬೇಕು ನೋಡಿ.

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪುಕಾವ್ಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿಂದ ಆರಿಸಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಏನು ಎಂದು ಒಂದೆರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಣ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಮಾದರಿಯಾದ 'ಪತಿವ್ರತಾ

ಮಾದರಿ'ಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಂಡಿನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ, ಅವನ ಹಂಗಿನರಮನೆಯ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕಬಲ್ಲ ಸದೃಡ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಹುಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

4.2.6. ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮರಸಾರಿದಂಥವರು ಎಂಬ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕುರಿತು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ತಪ್ಪದೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ '*ಎಲ್ಲ ಮತದ ಹೊಟ್ಟತೂರಿ*[97], '*ನೂರು ದೇವರುಗಳ ನೂಕಾಚೆ ದೂರ*[98], ಮುಂತಾದ ಅವರ ಪದ್ಯಸಾಲುಗಳು ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಪಡಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು, ದೇವರು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನಾಚಾರಗಳ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅವರ ಆಕ್ರೋಶಗಳು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೂ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ತೊಡಕುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತೊಡಕು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

"'ಮತ' ತೊಲಗಿ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ' ಮಾತ್ರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಬೇಕು" ಇದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ವಿಶ್ವಮಾನವ ಸಂದೇಶದ ಸಪ್ತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಒಂದು ತೊಡಕೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. (Experimental) ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. (Experiencial). ವಿಜ್ಞಾನ ಯಾವುದನ್ನೂ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸತ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳು' ಅಥವಾ 'ಸಂಚಾರಿ ಸತ್ಯಗಳು'. ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಸತ್ಯದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಪ್ರಯೋಗ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ಸೂರ್ಯ ಸುತ್ತುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವರ್ಷಗಳು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು, ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತಲೂ ಭೂಮಿಯೇ ಸುತ್ತುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಬೀತಾದಾಗ ಮೊದಲಿನ ಸತ್ಯ ಸುಳ್ಳಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶ್ವದ 'ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯಗಳು' ಅಥವಾ 'ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಗಳು' ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂಬುದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂಥದ್ದಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಅನುಭವದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವಂಥದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಅಥವಾ ಬಿಡಬೇಕು ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಇವೆರಡೇ ಆಯ್ಕೆ. ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡುಗಳ ದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಲೆನಾಡಿದ ಜನನಿಬಿಡವಾದ, ರುದ್ರವೂ ರಮಣೀಯವೂ ಆದ ಭೌತಿಕ ಕಾಡು. ಇನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಾಡು. ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲೆರೆಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಕಾಡಿನ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೆ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಾಡಿನ ದಟ್ಟತೆ ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟವಾದ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಮಾನವತೆಯ ಸಂಪುಟವೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯದಾದ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ಸಂಪುಟವನ್ನು ವಾನರತೆಯ

ಸಂಪುಟವೆಂದೂ, ಮೂರನೆಯದಾದ ಲಂಕಾ ಸಂಪುಟವನ್ನು ದಾನವತೆಯ ಸಂಪುಟವೆಂದೂ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದಾಟಿ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಪುಟವಾದ ಶ್ರೀಸಂಪುಟವನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಾನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ಣರಸಕ್ಕೇರಿದ ಸಂಪುಟ'ವೆಂದು ಕವಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[99]

ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಸಕ್ಕೇರಿಸುವ ಅವರ ದರ್ಶನದ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕನಸುಗಳು ಮತ್ತು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಮುಂದಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರೂಪವೆತ್ತಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿಬರುವುದು ಅಂದರೆ ಅವತಾರವೆತ್ತಿ ಬರುವುದು, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು, ಈ ಭೂಮಿಯು ದೇವರು ತನ್ನ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಇರುವ ಪ್ರದರ್ಶನ ವೇದಿಕೆ ಅಂದರೆ ರಂಗಮಂದಿರದಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದು, ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ವರ್ತಿಸದೆ ಅವರು ವಿಧಿಯಾಡಿಸಿದಂತೆ ಆಡುವ ಗೊಂಬೆಗಳಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದು ಹೀಗೇ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುನ್ನ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿರುವ ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ಕನಸುಗಳು ಮತ್ತು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ದಶರಥನ ಮರಣದ ವಾರ್ತೆ ನೆಂಟರ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭರತನಿಗೆ ಕನಸಿನ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಡೆ ರಾಮ ಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಭಾರಧ್ವಜ ಮುನಿ ತನ್ನ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತು ಅವನನ್ನು ಕರೆತರಲು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಚಿತ್ರಕೂಟ'ಕ್ಕೆ ಅವರು ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣಮುನಿ ಕೂಡ ಹೀಗೆ ಅವರ ಬರುವನ್ನು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗೆ ದಶರಥನ ಸಾವಿನ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಭರತ ಭೇಟಿಮಾಡಿ 'ಅಧಿಕೃತ'ವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಮೊದಲು ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಕೇಳುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ರಾಮನಿಗೆ 'ಕಣ್ಣು ಅದುರುವುದು' 'ಕಂಠ ಒಣಗುವುದು' ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬೇಡತಿ ಶಬರಿ ರಾಮನಾಗಮನವನ್ನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ರಾವಣ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಗೋಳಾಡಿ ದಣಿದು ನಿದ್ದೆಹೋಗುವ ಸೀತೆ ವನವಾಸ ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಮರಳಿ ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿದಂತೆ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಹನುಮ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಹಾರುವ ಮೊದಲು ಮಾಯಾವಿ ಲಂಕೆ ಎದುರಾಗುವುದನ್ನು ಅಶರೀರವಾಣಿಯೊಂದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಶುಭವಾರ್ತೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನು ತ್ರಿಜಟೆ ಸೀತೆಗೆ ಅಶೋಕವನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, "ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯದನುಭವವಗಳಿಗೆ, ಮಾನವನ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಅತೀಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ, ಸ್ವಪ್ನ-ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಹಲವು ವಿಧಾನಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನ'ದಲ್ಲಿ, ಸ್ವಪ್ನಗಳ ಮತ್ತು ಒಳಗಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಮಹತ್ವ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತಹುದು."[100] ಎಂದು ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿ ರಾವ್ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಅವತಾರ ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ದೇವರ ಅವತಾರವೆಂದೇ ಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅವತಾರಿಗಳಿಗೆ ಮಾನವರು ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಹ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಕಾವ್ಯ ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಸಹಜವಾದುದನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ದೇವರ ನೆರವು ಹರಿದುಬಂದು ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಜನಮನದ ಅಭೀಪ್ಸೆಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ದೇವಲೋಕದವರಾದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಬಾಲಿ ಮುನಿ ಮಂತ್ರಿಸಿ ಕೊಡುವ ಪಾಯಸವನ್ನು ಕುಡಿದು ದಶರಥನ ಪತ್ನಿಯರು ಗರ್ಭಿಣಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ

ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಿಕ್ಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲು ಅಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಜನನ ಅಸಹಜವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲಂತೆ ಇದೆ. ರಾಮನು ಹರಧನಸ್ಸನ್ನು ಮುರಿಯುವಾಗ, ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಾಗ, ಹಾಗೇ ರಾಮ ರಾವಣರು ಯುದ್ಧಮಾಡುವಾಗ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸಹಾಯಗಳನ್ನು ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತಿತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಕಾವ್ಯ ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ರಾಮನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಬೇಡತಿ ಶಬರಿ ಮಂತ್ರದಿಂದ ವಾಸಿಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹನುಮ ಲಂಕೆಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಸಾಗರವನ್ನು ಹಾರಲು ಬೃಹತ್ ಆಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಕಣ್ಣು ಕೋರೈಸುವಂತೆ ಬೆಳೆದ ಕೃಷ್ಣನ ಹಾಗೆ. ಅಹಲ್ಯೆ ಈ ಅವತಾರಿ ಪುರುಷನಿಂದ ಜಡವಾಗಿ ಬಿದ್ದವಳು ಜೀವಿಯಾಗಿ ಏಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಾಪಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು, ಗಂಧರ್ವರನ್ನು ತಟ್ಟುವ ಅದರಿಂದ ಅವರು ಕಲ್ಲಾಗುವ, ರಾಕ್ಷಸರಾಗುವ ಮತ್ತೆ ರಾಮನಂತಹ ಅವತಾರಿಯಿಂದ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯರೋ ಗಂಧರ್ವರೋ ಆಗುವ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು 'ಇದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ, ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಭಿನ್ನಧ್ವನಿಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತದಂತೆ ಕವಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ ಭದ್ರವಾದ ಎರಡು ನುಡಿಬೇಲಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ! ಈ ನುಡಿಬೇಲಿಗಳು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸುವವರನ್ನು ತಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆ ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಲಿವೆ. ಆ ನುಡಿಬೇಲಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನುಡಿಬೇಲಿ: *"ಬಹಿರ್ಘಟನೆಯಂ ಪ್ರತಿಕೃತಿಸುವಾ ಲೌಕಿಕ / ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ತಿದು, ಅಲೌಕಿಕ ನಿತ್ಯಸತ್ಯಂಗಳಂ / ಪ್ರತಿಮಿಸುವ ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯ ಕಥನಂ ಕಣಾ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪುವ ಸೃಜಿಸಿದೀ ಮಹಾಛಂದಸಿನ / ಮೇರುಕೃತಿ, ಮೇಣ್ ಜಗದ್ಭವ್ಯ ರಾಮಾಯಣಂ!"*[101] ಕಾವ್ಯದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನುಡಿಬೇಲಿ: *"ಇತಿಹಾಸಮಲ್ತು; ಬರಿ ಕಥೆಯಲ್ತು; ಕಥೆ ತಾಂ / ನಿಮಿತ್ತಮಾತ್ರಂ, ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಶರೀರದೋಲಂತೆ. / ಮೆಯ್ವೆತ್ತುದಿಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಕಥೆಯ ಪಂಜರದಿ / ರಾಮ ರೂಪದ ಪರಾತ್ಪರನ ಪುರುಷೋತ್ತಮನ / ಲೋಕಲೀಲಾ ದರ್ಶನಂ. ."*[102]

ಎರಡೂ ಕಡೆ ಬರುವ ಪದ್ಯಸಾಲುಗಳ ಅರ್ಥ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಎರೆಡೂ ಕಡೆ ಯಾಕೆ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಬಹುದು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ಇದು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದತೊಡಗಬೇಕು. ಬೃಹತ್ ಆದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಓದುತ್ತಾ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಓದುಗ ಮರೆತುಬಿಟ್ಟರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿ ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಮುನ್ನ ಮತ್ತೆ ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಏಳಬೇಕು!

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಏನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರೇ ನೀಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರನ್ನು, ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, *"ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅಂತೆಯೇ ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅವರ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಿಲನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಅಲೌಕಿಕ ಘಟನೆಯ ಸಂಭಾವ್ಯತೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈ ಅವಸರಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ"*[103]. ಸ್ವತಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕೂಡ *"ನನ್ನ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆ ತನ್ನ ರಸಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದಿನಿತೂ ಭಂಗ ಬರದಂತೆ ವೈಚಾರಿಕ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಸಹೃದಯರು*

ಗುರುತಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಪೂರ್ಣತ್ವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಬರುತ್ತದೆ."[104] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃ ಕುವೆಂಪು ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವವರಿಗೂ ಅವರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ' ಎನ್ನುವುದು ಬೇಕಾಗಬಹುದು! ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಮಾನ ಪಡಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಧಿಯಲೀಲೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಕನಸು ಮತ್ತು ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದರಿಂದ. ವಾಲಿಕೊಲೆಯಂತಹ ಘಟನೆಗಳು ಮಹಾಕಾರ್ಯವೊಂದರ ಸಾಧನೆಗೆ ವಿಧಿಯೇ ಮಾಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಿಡುವುದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಅವರು ಅವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತಿಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅನುಮಾನ ಪಡುವಂತಹ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

4.2.7. ಒಟ್ಟಾರೆ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ:

"ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಲೋಕಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಟ್ಟವನಲ್ಲ, ಯಾವನೂ ಒಳ್ಳೆಯವನಲ್ಲ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯತನ ಅವಿತಿದ್ದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದು; ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಪ್ರೇಮಮಾತ್ರ ದುಸ್ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸತ್‌ಸ್ವಭಾವವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಮಾನವ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು. ಈ ಸಂದೇಶ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರ ಪಡೆದಿದೆ." ಇದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ದೇ.ಜವರೇಗೌಡರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[105] ಜವರೇಗೌಡರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಅಭ್ಯಂತರವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ನೋಡಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. "ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರ ಸಮನ್ವಯ ತತ್ವವನ್ನೂ, ಅರವಿಂದರ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸರ್ವೋದಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ, ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಲು ಈ ಕತೆ ಅನುವಾಗಿದೆ"[106] ಎಂದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಅದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಸರ್ವೋದಯ' ಕಲ್ಪನೆ ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲರ ಏಳಿಗೆ ಅದರ ಗುರಿ. ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪರಮಹಂಸರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದ 'ಸಮನ್ವಯ' ಮತ್ತು ಅರವಿಂದರ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ' ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಗೂಢವೇ.

ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಆರಂಭದ ಚಿಂತನೆಗೂ ಅವರ ಕೊನೆಗಾಲದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕುವೆಂಪು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕುವೆಂಪು ಹೀಗೆ ಇಬ್ಬರು ಕುವೆಂಪು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಇಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕುವೆಂಪುವನ್ನು 'ಹೆಗ್ಗಡತಿಯ ಕುವೆಂಪು' ಎಂದೂ, ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು 'ಮದುಮಗಳ ಕುವೆಂಪು' ಎಂದೂ ನಾವು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗ್ಗಡತಿಯ ಕುವೆಂಪು, ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಪರಿಹಾರ ತರಬೇಕು ಎಂಬ

ಚಿಂತನೆಯ ಕುವೆಂಪು. ಅವರಿಗೆ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಥವಾ ಲೌಕಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಓದಿದ ಹೂವಯ್ಯ ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ಕಾನೂರಿಗೆ ಬಂದು ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಯುವಕ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಮದುಮಗಳ ಕುವೆಂಪು, ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ತರಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬರಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಕುವೆಂಪು. ಈ ಪರಿಹಾರ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಎದ್ದು ಬರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಹಾರ ಎನ್ನುವುದು ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೀಕೃತ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬರುವಂಥದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಅವರು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥೀಕೃತ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಕಡೆ ಅವರ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವು ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ'[107] ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಅವರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಹೆಗ್ಗಡತಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮದುಮಗಳ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಗುವ ದಾರಿಯ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಎರಡೂ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಗಮವಾಗಿದೆ. ಈ ದೀರ್ಘವಾದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದರ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಅವನ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ ಕುವೆಂಪು ಒಬ್ಬ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲೇಖಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಉದಾಹರಿಸುವ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬದುಕಿನ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬರೆದಂತಹವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಗ್ಗಡತಿಯ ಕುವೆಂಪು ಬರೆದಂಥವು. "ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಬರೆಯೋ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿತ್ತು. . . ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯೋ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಾನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗಿದ್ದೆ."[108] ಎಂದು ಕವಿಯೇ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಬದಲಾಗಿದ್ದೆ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವರ ಬಹುಚರ್ಚಿತ ನಾಟಕಗಳಾದ ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ, ಬೆರಳ್ಗೆ ಕೊರಳ್, ಜಲಗಾರ, ಸೇರಿದಂತೆ ಅವರು ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಬರೆದ ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಬರಹಗಳು ಅವರು 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆದಂಥವು!

ಹಾಗಾದರೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನಂತರದ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏನು? ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢ. ಈ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಕುವೆಂಪು ಲೌಕಿಕತೆಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆ ವಾಲಿದ ಕಾರಣ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನೆಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಇಂದಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಈಗ ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ'ಯ ಮದುಮಗಳ ಕುವೆಂಪುವಿನಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಹೆಗ್ಗಡತಿಯ ಕುವೆಂಪುವಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕೋ ಎನ್ನುವುದು. ನನಗನಿಸುತ್ತದೆ ಆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಈಗಲೂ ನಮಗೆ ಅಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯ ಹೆಗ್ಗಡತಿಯ ಕುವೆಂಪುನಿಂದಲೇ ಸಿಗಬಲ್ಲದು ಎಂದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಅನ್ನಬೇಕೋ ಅಥವಾ ಅಪಾಯ ಅನ್ನಬೇಕೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಂದು

ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಈ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಇರಲೇಬಾರದು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಅಂದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಕಾಣುವ ಒಂದು 'ಶಕ್ತಿ' ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗೆರೆಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಭೇದಭಾವ, ಸಣ್ಣದು-ದೊಡ್ಡದು ವ್ಯತ್ಯಾಗಳೇನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸರಿಮಾಡುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ!

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯ ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೌಕಿಕರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕರೂ ಆಗಿಲ್ಲದ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವ ಒಂದು ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆದಂಥದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕು ಅಪ್ರಮುಖವಾಗದೇ ಅದು ಈ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಅದರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕಾರಣ ಇನ್ನೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಈ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನಗಳ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಹಿಡಿತಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನೂ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಜನಾ ಹೇಳುವಂತೆ, "ಕುವೆಂಪು ಎಷ್ಟೇ ವಿಚಾರವಾದಿಯಾದರೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಶ್ರದ್ಧಾಳು. ಭಕ್ತ ಅನುಭಾವಿ,[109] ದೇ. ಜವರೇಗೌಡರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ, "ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಫಲವಾಗಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿತೇ ಹೊರತಾಗಿ ಕಾವ್ಯೋದ್ಯೋಗ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ",[110] ಡಾ.ಎ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್ ಮುಂತಾದವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, ಅವರಿಗೆ 'ಕವಿ' ಅಥವಾ 'ಋಷಿ' ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಆಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಒದಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಆಯ್ಕೆ 'ಋಷಿ' ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತೆ ಹೊರತು 'ಕವಿ' ಅಲ್ಲ![111]

4.3. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಮಾಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

4.3.1. ಮಾಸ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ:

"ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ನಮ್ಮ ಈಚಿನ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಚಂಡೆ ಮದ್ದಳೆಗಳ ಆರ್ಭಟದಲ್ಲಿ ವೀಣೆಯ ನಾದ ಕೇಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೋ ಎರಡು ಕಥೆಗಳನ್ನೋ ಬರೆದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿರುವವರೇ ತುಂಬಿದ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥದೊಂದು ಪರಿಣಿತ ಕೃತಿ ನಮ್ಮ ಜನರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬರದಿರುವುದು, ವಿಷಾದನೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವ ಯಾವುದೋ ಬಗೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ,. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸಂಕಿರಣಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ'ದಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ದುರವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೇತ." ಇವು ಈ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಗಮನಿಸದಿದ್ದಾಗ, 1974ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರು ಬೇಸರದಿಂದ ಬರೆದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು.[112] ಹಾಮಾನಾ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದರೂ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಮಾನಾ ಅವರ ಲೇಖನ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ವಿ.ಸೀ. ಅವರ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ ಬಂತು. ಪ್ರೊ.ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯವರು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಲೇಖನ ಬರೆದರು. ಇವಿಷ್ಟನ್ನೇ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅನ್ನಬಹುದು.

"ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ನಾನು ಹರೆಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಕ್ಕೆ ತಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯ."[113] ಇದು ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ತಮ್ಮ

ಕಾವ್ಯ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ'ದ ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮೊದಲ ವಾಕ್ಯ. ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲು ಕಾರಣ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಂದ ದಿಢೀರನೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಅವರ ಅರ್ಧ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರೊಳಗೆ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿ, ಅವರ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಕೃತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಿಕ್ಕೆ. ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಲ್ಪವಾದ ದಿನದಿಂದ ಅದು ಬರಹದ ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳುವ ಈ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ರೂಪಾಂತರವಾಯಿತು ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಏಕೆ ಬರೆದರು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗದೇ ಇದ್ದ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಹಲವಾರು ಜನ ಕೈಯಾಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮೂಲಕಥೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅನಿಸಿಕೆ. *"ಬಹುಜನರ ಕೈಯಾಟದಿಂದ ರಾಮನ ಕಥೆಗೆ / ಕೀರ್ತಿ ಬಂದಂತಿನಿಸು ದೋಷವೂ ನೆರೆಯಿತು"*[14] ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ದೋಷ ಯಾವುದು? ಅವರ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳು ಈ ದೋಷ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ:

"ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೇವರ ಹತ್ತು ಹೆಸರು ಹತ್ತು ದೇವರಾಗಿ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ದೇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ದೇವರು ಹಿರಿಯರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲದ ಕಥೆಗಳನ್ನು, ಹೆರವರ ದೇವರು ಕಡಮೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ತಮ್ಮ ಈ ಹೋರಟೆಯ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಜೀವಂತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅತಥ್ಯದ ಹೊದರಿನಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಮರೆಮಾಡಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಮುನ್ನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕೆಡುಕಾಗಿದೆ; ಈಗಲೂ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸು ಇಂಥ ಹೊದರುಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಧರ್ಮದ ಜೀವಂತ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿನಮ್ರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ."[15]

ಮೇಲಿನ ಅವರ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಗತಿ ಏನೆಂದರೆ, ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆ ಹತ್ತು ಹಲವರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಮೂಲ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ, ಹಾಗನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಪಚಾರವಾಗುವಂತೆ ಆಗಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಜನರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರಗು ಅವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. *"ಅಲ್ಲ ಸಲ್ಲದ ಇಂಥ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳ ಕೇಳಿ / ನನ್ನ ಚೇತನ ಒಳಗೆ ನೊಂದಿಹುದು"*[16] ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಥೆ ಹೇಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದರ ಸದಾಶಯಗಳೊಂದಿಗೆ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸಧ್ಯ ಲಭ್ಯವಿರುವ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಎಂಬ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. *"ನಾನು ನಂಬುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಂಬದೇ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಚಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ"*[17] ಎಂದು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಕವಿ ನಂಬಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು, ನಂಬದೇ ಇರುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು, ಮತ್ತು ಈ ಅಂಶಗಳು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಕವಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿ ಒಂದೊಂದನ್ನಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು:

4.3.2. ಮತಮೌಢ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು:

ಮಾನವ ಕುಲದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆ 1971 ರಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ಆ ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಮಾನವ ಈ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗಿ ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಕಾಲೂರಿದ್ದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು 1972 ರಲ್ಲಿ. ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವಾಗ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾನವ ಕಾಲಿಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವಂಥದ್ದು. *"ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಅನೇಕ ಭಾಗ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು; ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು, ಪವಾಡಗಳನ್ನು ನಂಬದೇ ಇರುವುದು, ಮಾನವ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವುದು. ಶ್ರೀರಾಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾನವನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ದೇವರಾದನು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ನಾನು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ."*[418] ಎನ್ನುವ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವರು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಕಾಲ್ಪನಿಕ, ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಅಸಾಧ್ಯ, ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ರಂಜನೆಗಾಗಿ ಬರೆದಿರಬಹುದಾದಂಥ, ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಈಗ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

4.3.2.1. <u>ಸೀತಾಪಹರಣ ಮತ್ತು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಅಯೋಧ್ಯಾಗಮನ ಪ್ರಸಂಗಗಳು:</u>

ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಯ್ದದ್ದು ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ, ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಭೂ ಮಾರ್ಗದಲಿ ತೇರಿನಲ್ಲಿ!! ಹನುಮಂತನ ಈ ವರದಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ: *"ಎರಡು ವಾರದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ದಿನ ನಮ್ಮ ದೊರೆ, / ಉಳಿದವರು ನಾವು, ನಮ್ಮಾಶ್ರಮದ ಬದಿಯಲಿಹ / ಕೋಡಿನಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ವೇಳೆ ಯಾವುದೋ ತೇರು / ಅನಿತು ದೂರದಲಿ ಹರಿದುದು, ಯಾವ ತೇರು ಇದು / ಎಂದು ನಾವೆಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ತೇರಿನಲಿ / ಚಲುವೆ ಎಂದರೆ ಚಲುವೆಯಾದ ಒಬ್ಬರು ದೇವಿ / ಕುಳಿತಿರುವುದು ಕಂಡುದು . . . "*[419].

ರಾವಣ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಷ್ಟು ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ – ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಅಥವಾ ಆ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಮಾಡಬಹುದಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಬೆಳೆದಿತ್ತೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಕಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬೆಳೆದಿತ್ತು, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಪುಷ್ಪಕ ವಿಮಾನದಂತಹ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡಬಲ್ಲ ವಾಹನಗಳನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮತ್ತು ಖಚಿತ ಆಧಾರ ಇಲ್ಲದೆ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಎಂದು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ರಾವಣ ತನ್ನ ರಥವನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ, ಹನುಮಂತ ಹೇಳುವ *"ಆಕೆ ನಮ್ಮತ್ತ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಸಣ್ಣದು ಬಟ್ಟೆ ಗಂಟೊಂದ ಹೊರಗಡೆಗೆ ಎಸೆದುದು"*[420] ಎಂಬ ಮಾತು.

ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಯುದ್ಧಾನಂತರ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಲಂಕೆಯಿಂದ ಮರಳಿ ಬಂದದ್ದು ಕೂಡ ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಭೂಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗವನ್ನೆ ಉದಾಹರಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ, ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಂದು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಬರುವ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವರು ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಾಗಿದ್ದರೆ ಹನುಮಂತನನ್ನು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಕಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅವನು ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಂದಿಗ್ರಾಮ ಅಥವಾ ಭರತನ ಅರಮನೆಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ತರ್ಕ.

4.3.2.2. ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಲಂಕಾ ಪ್ರಯಾಣ ಘಟನೆಗಳು:

ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಗಗನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಹಾರಿ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಹಾಗೆ ಗಗನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹನುಮಂತನ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜಿಕೊಂಡು ಲಂಕೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಮರಳಿ ಬರುವುದು ಕೂಡ ಈಜಿಕೊಂಡೇ. ಹನುಮಂತ ಈಜಿಯೇ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನೇ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ: *"ನಾನು ನೀರನು ಈಸಿ / ಲಂಕೆಯನು ಸೇರಿ ಇರುಳಲಿ ನಗರವನು ಹೊಕ್ಕು / ದೇವಿ ಎಲ್ಲಿಹರು ಎಂದರಸಿದೆನು."*[121].

ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಗರವನ್ನು ಹಾರುವುದು ನಂಬಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಘಟನೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಲು, ಆ ಮೂಲಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯಲು ಮಾಸ್ತಿ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಗರವನ್ನು ಹಾರುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಸಾಗರವನ್ನು ಈಜುವುದು ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಗರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಏರುಪೇರಿನ ಅಂಶಗಳು. ನಾವು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಹಾಕಲು ಬರದಂತೆ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ದಾಟಬಹುದಾದ ಸಾಗರಮಾರ್ಗ ಒಬ್ಬ ಬಲಾಢ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಈಜಿ ದಾಟಬಹುದಾದಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಕುಗ್ಗಿದೆ. ಸಾಗರ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಕವಿಗಿರುವ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಎರಡು. ಒಂದು, ಮನುಷ್ಯ ಸಾಗರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ದೊಡ್ಡವನಾಗುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಗರ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಿಕ್ಕದಾಗುವುದು. ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹನುಮಂತ 'ನರಾಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರಾಕೃತಿಗೆ' ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಹಾಗೇ ಅವನು ಸಾಗರವನ್ನು ಜಿಗಿಯುವ ಮುನ್ನ ಅಲ್ಲಿನ ಮರಗಿಡಗಳು ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲವಾಗುವುದನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.[122] ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಇದ್ದ ಸಾಗರವನ್ನು ಚಿಕ್ಕದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಇದ್ದದ್ದೇ ಅಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದು ಎಂದು ತೋರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಘಟನೆಯ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕಡೆ ಅವರ ಒಲವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಲಂಕೆಗೂ ಭಾರತಕ್ಕೂ ನಡುವಿನ ಸಾಗರದ ನೀರಿನ ಅಗಲ ನೂರು ಯೋಜನ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಹೌದು ಎಂದಾದರೆ ಯೋಜನ ಎಂಬುದು ಈಗಿನ ಅಳತೆ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮಾನ, ಮರದ ಕೊಂಬೆ ಅಳೆಯುವಾಗಲೂ ಯೋಜನ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕವಿ, ಸುಗ್ರೀವ ಸೈನ್ಯ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರೊಡನೆ ಲಂಕೆ ಸೇರಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆ ಎಂದರೆ ಸಾಗರದ ನೀರಿನೊಳಗಿನ ನೆಲದಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ ಸೇತುವೆ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಒಣ ಮರಗಳಿಂದ ರಚಿಸಿದ ಸಂಘಾಟಗಳು! ಈ

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ನೂರು ಸಂಘಾಟಗಳು (ಒಂದು ರೀತಿಯ ತೆಪ್ಪಗಳು) ತಯಾರಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವರು ಆ ಸಂಘಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಂಘಾಟಗಳ ಪಕ್ಕ ಈಜುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯೆ ಈಜಿ ಕೈಕಾಲು ಸೋತವರು ಸಂಘಾಟಗಳನ್ನು ಏರುವುದು, ಆ ಮೊದಲು ಆ ಸಂಘಾಟಗಳಲ್ಲಿದ್ದವರು ನೀರಿಗೆ ಹಾರಿ ಈಜತೊಡಗುವುದು ಈ ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅವರು ಸಾಗರ ದಾಟಿ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವರು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಗದ ಹೇಳುವ ಅಂಶಗಳೂ ಸಹ ಅದನ್ನೊಂದು ಅತಿಮಾನುಷ ಕೆಲಸ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಮಾನವ ಸಾಧ್ಯಘಟನೆಯಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ". . . . . *ಹತ್ತು ದಿನ / ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು. ನಾವು ಕಾಡಿಂದ ಬೆಂಡುಮರ / ಒಣಮರಗಳನು ನೂರು ಸಾವಿರದ ಲೆಕ್ಕದಲಿ / ಗಟ್ಟಿ ಹಂಬುಗಳ ಸಾವಿರ ಕೋಟಿ ಲೆಕ್ಕದಲಿ, / ತಂದು ಹಾಕಿದೆವು. ನಳ ಮಾವನಪ್ಪಣೆಯಂತೆ / ಆಳುದ್ದ ನೆಟ್ಟ ಮೇಟಿಯ ಕಂಬಗಳ ಬುಡಕೆ / ಕಟ್ಟಿ, ನೀರಲಿ ತೇಲಿಬಿಟ್ಟು, ಮರದಿಂದ ಮರ, / ಮರದಿಂದ ಮರ, ಇಂತು ಗಟ್ಟಿ ಮರಗಳ ಸಾಲ / ಸೇತುವೆಯ ಮಾಡಿದೆವು. ಆ ತೀರವನು ಮುಟ್ಟಿ / ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮರವ ಮೊದಲ ಮರಗಳ ತೆರವೆ / ಆಳುದ್ದ ನೆಟ್ಟ ಮೇಟಿಯ ಕಂಬಗಳ ಬುಡಕೆ / ಕಟ್ಟಿದೆವು. ಇಂತು ಸೇತುವೆ ಆಯ್ತು. ಆ ಬಳಿಕ / ನೂರು ಜನ ಇಲ್ಲಿಂದಲ್ಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಗೆ / ಓಡಿ ಸೇತುವೆ ಭದ್ರವಾಗಿಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು / ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡೆವು.*[123]

ಅವನ ವಿವರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸೇತುವೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ತೀರಾ ಮಾನವ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಸೇತುವೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದ ವರ್ಣನೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸೇತುವೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ವರದಿಯಂತೆ ತೋರುವಷ್ಟು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

4.3.2.3. ದಾಖಲಾಗದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವನಭಂಗ ಪ್ರಕರಣ:

ಹನುಮಂತ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಮೊದಲು ವನಭಂಗ ಮಾಡಿ ರಾವಣನನ್ನು ಕಂಡು ಲಂಕೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟ ಎಂಬ ಭಾಗವನ್ನು ಕವಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕೂಡ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಯಾವ ಘಟನೆಯನ್ನೂ ಹನುಮಂತ ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ವನಭಂಗ ಪ್ರಕರಣ ಹನುಮಂತನ ಸಾಹಸವನ್ನು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ರಾವಣನ ದಡ್ಡತನವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೋ ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಘಟನೆ "*ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ. ದುರಾತ್ಮನಾದ ರಾವಣನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದಂತೆ, ಬಂದ ರಾಮಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗದಂತೆ, ಅವಿವೇಕಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಬಾರದು*" ಎಂದು ಹನುಮಂತ ಆಲೋಚಿಸುವ ವಿವರ ಒಳಗೊಂಡ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವ ಅವರು ಅದೇ ಅವಿವೇಕದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿದನೆನ್ನುವುದು ಅಸಮಂಜಸ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[124]

4.3.2.4. ಹನುಮಂತ ಸೀತೆಯರ ಭೇಟಿ ಪ್ರಸಂಗ:

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಸೀತೆಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹನುಮಂತನ ಯಾವುದೇ ಅತಿಮಾನುಷ ರೂಪ, ಚಟುವಟಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮಾನವ ಸಾಧ್ಯವಾದುದನ್ನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಅವನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಕಾವಲು ಭೇದಿಸಿ ಹೇಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "*ನಾಲ್ಕು ಜನ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮಲಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿ, ಉಳಿದ / ನಾಲ್ಕುಜನ ನೀರತ್ತ ಹೋದರು, ನಾನಾಗ*

/ *ಮೆಲ್ಲನಡಿಯಿಡುತ ಯಾರೂ ನೋಡದಂದದಲಿ / ಹೊದರುಗಳ ಮರೆಯಲೇ ನಡೆದು ದೇವಿಯಿರಿದ್ದ / ತಾಣವನು ಸಾರಿದೆನು."*[125]. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುವ ಲಂಕಾದೇವಿ, ಮತ್ತು ಅವಳೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಹನುಮಂತ ಇವುಗಳ ವರ್ಣನೆ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಹನುಮಂತ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅತಿಮಾನವಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳಿವೆ.[126] ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಹನುಮ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಡುವುದೇನಿದ್ದರೂ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮನುಷ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರ.

4.3.2.5. ಮಂಗ, ಪಕ್ಷಿ, ಕರಡಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಮಾನವರನ್ನಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವುದು

ಕವಿ ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು 'ವಾನರ ಸೈನ್ಯ' ಅಂದರೆ 'ಮಂಗಗಳ ಸೈನ್ಯ' ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ 'ವಾನರ' ಆಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅದು 'ವಾನಾರ' ಎಂದು ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸುವ ಅವರು ಈ 'ವಾನಾರ' ಎಂಬ ಪದ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಹೆಸರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಕಾವನದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ಸೀತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ". . . *ಅವ್ವಾ ಹೇಳಬಲ್ಲೇನು / ಋಕ್ಷ ವಾನಾರ ಕೇತನರೇ ನಮ್ಮವರಲ್ಲಿ / ನೂರು ಬುಡಕಟ್ಟಹವು. ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾವಿರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲಿ ಶೂರರಿರುವರು*[127].

ಹೀಗೆ ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯ 'ಕಪಿಸೈನ್ಯ'ವಾಗಿರಲಿಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜನರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಾನವರ ಸೈನ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ವಾಡಿಕೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೊಸದಾದ ಹೊಳಹು ನೀಡುವ ಕವಿ, ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದ ಅಂಶಗಳಿಂದಲೇ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. *"ಹನುಮಂತ ಅವನ ಜನ ವಾನರರಲ್ಲ, ಮನಷ್ಯರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ವಾನಾರ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಈ ಜನ ಮಂಗ ಎನ್ನುವುದು ಕಥೆಯನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಕಥೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹನುಮಂತ, ವಾಲಿ, ಸುಗ್ರೀವ, ಅಂಗದ ಎಲ್ಲರೂ ಮನುಷ್ಯರಾದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎಂದರೆ ಇವರೂ ಮನುಷ್ಯರ"*[128] ಇದು ಕವಿ ತಾನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕೊಡುವ ಸಮರ್ಥನೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜಟಾಯು' ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ; ಪಕ್ಷಿ ಅಲ್ಲ. "ಅಮೇರಿಕದ ಇಂಡಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಪಕ್ಷಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಜಟಾಯು ಜನರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇರಬಹುದು"[129] ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಜಟಾಯುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ರಾವಣ, ಸೀತೆಯರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡುವ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜಾಂಬವಂತ' ಕರಡಿ ಅಲ್ಲ. ಅವನೂ ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ.. ಇವನ ಜನ ಋಕ್ಷಕೇತನರಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಊಹೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಢಿಯಂತೆಯೇ ಬಂದಿವೆ.

4.3.2.6. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅಂಶಗಳು

ರಾಮ ರಾವಣರರ ಯುದ್ಧ ರಾಮಾಯಣದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಕೂಡ ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತುಂಬಾ ನಾಜೂಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಮಗೆ 'ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಾರದು' ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕವಿ ನಿಂತು ಆ ಘಟನೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ

ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ 'ಹೀಗೆ ಇರಬಹುದು' ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಸಂಜೀವಿನಿ ಪ್ರಸಂಗ:

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮೂರ್ಛೆ ಹೋಗುವ, ಮತ್ತು ಹನುಮಂತ ತರುವ ಸಂಜೀವಿನಿಯಿಂದ ಅವನು ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ವಾಡಿಕೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹನುಮಂತ ಸಂಜೀವಿನಿಯನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕೆ ದೂರದ ಯಾವುದೋ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ವನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಔಷಧಿ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಹುಡುಕಿ ವೈದ್ಯ ಸುಷೇಣನಿಗೆ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸುಷೇಣ ಮತ್ತು ಅವನು ಕೂಡಿ ಉಪಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ ದೂರದ ಒಂದು ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಿಗಿದು ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವತೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಸಂಜೀವಿನಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಘಟನೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಗದನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ: *". . . . ನಮ್ಮ ಹನುಮಂತಣ್ಣನವರಿಗೆ, / ಇಂಥಕಡೆ ಹೋಗಿ, ಇಂತಹ ಒಂದು ಮೂಲಿಕೆಯ / ಬೇಗ ತನ್ನಿರಿ, ಎಂದು ಅರಿಕೆ ಗೆಯ್ದರು. ಇವರು / ಆ ಸ್ಥಳಕೆ ಹೋಗಿ ಮೂಲಿಕೆಯ ಗುರುತಿಸಬರದೆ / ಇನಿತು ನೆಲವನು ಪೆಳ್ಳಗಿಸಿ ಎತ್ತಿ ತಂದರು; / ನಿಮ್ಮ ಮೂಲಿಕೆ ಇಹುದೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿರಿ ಎಂದು / ವೈದ್ಯರೆದುರಲಿ ಇರಿಸಿದರು."*[130].

ಹೀಗೆ ಹನುಮಂತನು ಸಂಜೀವಿನಿ ತಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಹನುಮಂತನನ್ನು, ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಅವನು ಆಕಾಶ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ದೂರದ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ಹಾರಿ ಹೋಗಿ–ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ–ಈ ಸಂಜೀವಿನಿಯನ್ನು ತಂದ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಜೀವಿನಿ ಯಾವುದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗದ ಕಾರಣ ಅವನು ಇಡೀ ಪರ್ವತವನ್ನೆ ಹೊತ್ತು ತಂದ. ಕಡ್ಡಿ ತರಲು ಹೋಗಿ ಗುಡ್ಡವನ್ನೆ ಹೊತ್ತು ತಂದ ಅವನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬೆಳದಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಪೆದ್ದನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹನುಮಂತ ವೈದ್ಯರು ಹೇಳಿದ ಸಸ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಕ್ಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಉಳಿದ ಕವಿಗಳ ಹನುಮಂತರಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಸಂಜೀವಿನಿ ಗೊತ್ತುಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದಷ್ಟು ಅಗಲ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಗೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಮಣ್ಣನ್ನು ಅದರೊಳಗಿನ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರು ಸಮೇತ ತಂದು 'ನಿಮ್ಮ ಮೂಲಿಕೆ ಇದೆಯಾ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ; ಬಹುತೇಕ ನಾವೆಲ್ಲ ಮಾಡಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗೆ ಹನುಮಂತನ ಅತಿಮಾನುಷ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕವಿ ಮಾನವಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಅಸ್ತ್ರ:

ಇಂದ್ರಜಿತು ಮಂತ್ರದ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಯದ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಮೂಲಕ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಮೂರ್ಛೆಗೊಳಿಸಿದ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಕವಿ ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಬದಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಇಂದ್ರಜಿತು ಚಾಪವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಣನಾದ ಒಬ್ಬ ತರುಣ. ಅವನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೊಡ್ಡ ಜೀರ್ಕೊಳವೆಯ ಮೂಲಕ ಎಂಥದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಂಟು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಮೇಲೆ ಸುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಟು ಪದಾರ್ಥದ ಗುಣವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಿ ಬೀಳುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಮರಗಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಹಜವಾಗಿ ಮರಗಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಂದು ಸುಷೇಣನನ ಆರೈಕೆಗೆ

ಒಪ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಮೂರ್ಛೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಮೂರ್ಛೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಎರಡೂ ಘಟನೆಗಳು ಅತೀಂದ್ರಿಯ, ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಇವೆರೆಡೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ಇಡೀ ಯುದ್ಧದ ತುಂಬಾ ಇಂತಹ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಕವಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾವಣನ ಕಡೆಯ ಸೈನಿಕರು ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಬಿಲ್ಲು–ಬಾಣಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಾದ ರಾಮನ ಕಡೆಯ ಸೈನಿಕರು ಮರದ ಕೊಂಬೆ ಕಲ್ಲು ಇವುಗಳಿಂದ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ. ರಾವಣನ ಸೈನಿಕರಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಸ್ತ್ರಗಳು. ರಾಮನ ಕಡೆಯ ಈ ವಾನಾರರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶಸ್ತ್ರಗಳು.[131] ಹೀಗಾಗಿ ದೂರ ನಿಂತು ಹೋರಾಡುವುದು ಹಗೆಗನುಕೂಲ ಎಂಬ ಹಿರಿಯರ ಸಲಹೆ ಮೇರೆಗೆ ಈ ವಾನಾರರು ವೈರಿಗಳ ಮೈಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಚಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ರಾವಣ ಮೊದಲನೇ ಸಾರಿ ಯುದ್ಧರಂಗಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ರಾಮ ರಾವಣರು ಹೇಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಯಾವ ರೀತಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ರಾವಣ ರಥದ ಮೇಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ರಾಮ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ರಾಮ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದಾದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮಾತಲಿ ಇಂದ್ರನಿಂದ ರಾಮನಿಗಾಗಿ ರಥವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವರ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುಕಥೆ ಎಂದು ಕರೆದು, ರಾಮ ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತು ಯುದ್ಧಮಾಡಿರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾವಣ ರಥದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಯುದ್ಧಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ರಾಮ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈ ಕಲ್ಪನೆ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ತಮ್ಮ ರಾಮ ಹನುಮಂತನ ಸಲಹೆ ಮೇರೆಗೆ ಅವನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಯುದ್ಧಮಾಡುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ!

<u>ಹನುಮಂತನೂ ನರಳಿದ:</u>

ಯದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಂಭಕರ್ಣನನ್ನು ನೋಡಿ ವಾನಾರ ಸೇನೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಓಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅಂಗದ ತನ್ನ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ಹೇಳಿ ಅವರು ಓಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಂಭಕರ್ಣನ ಅರ್ಭಟಕ್ಕೆ ಹನುಮಂತ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕರು ರಕ್ತಕಾರುತ್ತಾರೆ. ಹನುಮಂತ ಸೇರಿದಂತೆ ರಾಮನ ಕಡೆಯ ಅನೇಕರಿಗೆ ಗಾಯವಾಗುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. *"ಪೆಟ್ಟು ಅತಿಯಾಗಿ ಹನುಮಂತಣ್ಣ ರಕ್ತವನು ಕಾರಿದರು. ನೊಂದು ವಿಹ್ವಲರಾಗಿ ಅರಚಿದರು."* ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಂಗದನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಹನುಮಂತನೂ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಅವನೂ ಏಟು ತಿಂದು ನರಳಿದ. ಅವನೇನು ಏಟೇ ತಿನ್ನದಂತೆ ಹೋರಾಡಿದ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

<u>ಗುಹೆಯಿಂದ ಸೆರೆಗೆ:</u>

ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರದೋ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಅತಿ ರಂಜಿತ ವರ್ಣನೆಗಳು, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳು ಬರುವುದನ್ನು ಕವಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಆದಷ್ಟೂ ಅವನ್ನು ತೆಗೆದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ವಾಸ್ತವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. *"ಮೂಲ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತೆಂದು ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಈಗ ಯುದ್ಧಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಬಹುಭಾಗ ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕುಂಭಕರ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತ ಭಾಗವಂತೂ ಹಾಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಳಸಿ ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗ ಇರಬೇಕು"*[132] ಎನ್ನುವ ಅವರು ಕುಂಭಕರ್ಣ, ವಾಲಿ ಮತ್ತು ಖರ–ದೂಷಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವದೆಡೆಗೆ ಎಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಾಲಿಯು ಕ್ರೋಧಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ವಾಲಿ 'ಗುಹೆ ಒಳಗೆ ಹೋದ' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಅವರವರೆಗಿನ ರೂಢಿಗತ

ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಸೆರೆಯೊಳಿದ್ದನು' ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗುಹೆ ನಿಗೂಢತೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಈ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದವಾದರೆ 'ಸೆರೆ' ವಾಸ್ತವ, ರಾಜಕಾರಣ, ಈಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಶೂರ್ಪನಖಿಯು ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮೇಲೆ ಖರ ರಾಮನೊಂದಿಗೆ ಕಾದಲು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಕವಿ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹದಿನಾಲ್ಕಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕು ಜನ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಾದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಸೋಲಿಸುವುದು ಮನುಷ್ಯಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ!

<u>ಒಂದೇ ಕಡೆ ಉಂಗುರ:</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಸೇರಿಸಿರಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕವಿ ಹೇಗೆ ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸುಗ್ರೀವ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ನಾಲ್ಕೂ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ದೂತರನ್ನಟ್ಟಿದನು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸುಗ್ರೀವ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ನಾಲ್ಕೂ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ದೂತರನ್ನು ಅಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಲಂಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟ ತಂಡಕ್ಕೆ ಸೀತೆ ಸಿಕ್ಕರೆ ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡಲೆಂದು ರಾಮನ ನೆನಪಿನ ಉಂಗುರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಎದುರಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೂ ವಾಡಿಕೆ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ನಾಲ್ಕೂಕಡೆ ಹುಡುಕು ತಂಡಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಂಕೆಯ ರಾವಣನೇ ಒಯ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಸುಳಿವು ಸಿಗುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನುಂಗುರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೋರಟ ತಂಡಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಗ್ರೀವನಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಲಂಕೆಯ ದೊರೆ ರಾವಣನೇ ಒಯ್ದಿದ್ದಾನೆ, ಅವಳು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಯ ತಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲಂಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟ ತಂಡಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ರಾಮನ ನೆನಪಿನುಂಗುರವನ್ನು ಅವನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ತಂಡಗಳಿಗೂ ಉಂಗುರ ನೀಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸುಗ್ರೀವ ಹೀಗೆ ಸೀತೆ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅವನು ನಾಲ್ಕೂ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಸೀತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತಂಡಗಳನ್ನು ಕಳಿಸಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳು ಈ ಕಡೆ ಇದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದೂ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ತಂಡ ಕಳಿಸಿದ್ದಾದರೂ ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಕೊನೆಗೆ ಕವಿ, ಸುಗ್ರೀವನಿಗೆ ಲಂಕೆಯ ದೊರೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಅವನು ಅವಳನ್ನು ಒಯ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅವನು ದೂತರನ್ನು ಕಳಿಸಿದ್ದು ಸಹಜ, ಅವನು ಒಂದೇ ತಂಡವನ್ನು ಅದನ್ನೂ ಲಂಕೆಯ ಕಡೆಗೇ ಕಳಿಸಿದ್ದ, ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ತಂಡ ಕಳಿಸಿದ್ದ ಎಂಬುದು ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ ಅಂಶವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ.

4.3.2.7. <u>ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಗ್ಗದ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ:</u>

ಕವಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಗ್ಗದ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ರಾಮ ಸಾಗರವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಹೆದರಿಸಿದಾಗ ಸಾಗರವು ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದು ವಿವರಣೆ ಕೇಳಿ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟಿ ಎಂದು ಸೂಚನೆ ಕೊಟ್ಟ ಘಟನೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ದಶರಥ ನಡೆಸಿದ ಯಜ್ಞದ ಕೊನೆಯ ದಿನ ದಿವ್ಯ ಪುರುಷನೊಬ್ಬ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದು ಪಾಯಸದ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಗೆ ನೀಡಿದ ಘಟನೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸೀತೆ ಅಗ್ನಿ ಹೊಕ್ಕಾಗ ಅಗ್ನಿದೇವ

ಆಕೆಯನ್ನು ತೊಡೆಯ ಮೇಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಬಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಮಹೇಶ, ಇಂದ್ರರು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಮನಿಗೆ ಅವನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆನ್ನುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ದೇವತೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದರೆನ್ನುವುದುದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯೆ ಆಧುನಿಕ ಸೌಕರ್ಯಗಳಿರುವ ನಗರವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಪಾರ್ಕುಗಳು, ಬೀದಿಗಳು ಸಾಲುಮರ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಸೀತೆಯು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಿಡಮರಗಳಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅನುಮಾನ, ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವನೂ 'ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥದ್ದೇನೋ ಇದೆ ಎಂದು ಅವಳ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವಂತಹ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

4.3.3. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯ. ರಾಮಾಯಣ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಅನೇಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಅಂಶ ಕುರಿತು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು:

4.3.3.1. <u>'ಪತಿಸೇವೆ ಧರ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವ ನಾರಿಗೆ' (ಅರಮನೆ ತೊರೆವ ಪ್ರಸಂಗ)</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ತಡೆಹಾಕುವ ಅರಮನೆ ಹೆಂಗಸರ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ರಾಮ 'ನಿಭಾಯಿಸಿ' ಹೊರಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನೂ ಮೂಡಿಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೈಕೆಯ ವರಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದು ದಶರಥ ನರಳುವ ಸಂದರ್ಭ ವಾಡಿಕೆಯಂತೆಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕೈಕೆ 'ಭರತನಿಗೆ ಪಟ್ಟ' ಮತ್ತು 'ರಾಮನಿಗೆ ವನವಾಸ' ಎಂಬ ಎರಡು ವರಗಳನ್ನು ದಶರಥನಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಅವಳೇ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಕೌಸಲ್ಯೆ ತಂದೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಬೆಲೆಕೊಡುವಂತೆ ಅವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ! ಆದರೆ ಅವಳ ಈ ಒತ್ತಾಯ, ಹಿರಿಯನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಿರಿಯನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುವ ನಿಯಮಬಾಹಿರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಮಗ ದೂರವಾಗುವುದನ್ನು ಸಹಿಸದ ಒಬ್ಬ ತಾಯಿಯ ಸಹಜ ವೇದನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

"ಸವತಿ ಮತ್ಸರ ನುಡಿಗೆ / ಕಿವಿಜೋತು ದೊರೆ ನಿನ್ನ ಕಾಡಿಗಟ್ಟುವೆನೆನಲು / ನೀನದನು ಒಪ್ಪಬೇಕೆ? ಒಲ್ಲೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ / ಇರುವೆನು ನಾ ಎಂದರಾಯಿತು"[133]. *"ದೊರೆಯು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಾನು ಇಲ್ಲೇ ಇರಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ತಾಯಿಯ ಆಜ್ಞೆಗೂ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡಬೇಕಲ್ಲವೆ?"*[134] ಎಂದು ಮಗನನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಳಿಗೆ ರಾಮ ಹೇಳುವ ಮಾತಿವು: *"ಇದು ಸನಾತನ ಧರ್ಮ. ತಂದೆಯಾಜ್ಞೆಯ ಮೀರಿ / ತಾಯಿ ಮಾತನು ನಡೆಸಬಹುದೆ? ನನ್ನಂತೆಯೇ / ನೀವು ಸಹ ತಂದೆಯಾಜ್ಞೆಗಧೀನ"*[135] ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ತನ್ನ ತಾಯಿಯಾದ ಕೌಸಲ್ಯೆ ದಶರಥನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅವನು 'ರಾಜ' ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. 'ಗಂಡಸು' ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ! ಈ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅವಳ ಇನ್ನೊಂದು ಕೋರಿಕೆಗೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. "ನೀನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವುದೇ ಆದರೆ ನನ್ನನ್ನೂ ಜೊತೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಬೇಕು" ಎಂಬ ಅವಳ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಪತಿಸೇವೆ ಧರ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವ ನಾರಿಗೆ, ಬೇರೆ / ವ್ರತ, ಕರ್ಮ ಉಪವಾಸ, ಪೂಜೆ, ಎಲ್ಲವನುಳಿದು / ಇದು ಒಂದ ಮಾಡಿ ಸದ್ಗತಿಯ ಪಡೆವಳು ನಾರಿ / ಇದು ಸನಾತನ ಧರ್ಮ."[430] ಹೆಂಗಸರು ಇರುವುದೇ ಗಂಡಸರ ಸೇವೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ನಿಲುವಿನ ಉಗ್ರಪ್ರತಿಪಾದಕನ ಮಾತಿನಂತೆಯೇ ಇವೆ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಮನ ಈ ಮಾತುಗಳು.

4.3.3.2. <u>*ಊರ್ಮಿಳೆಯ ಸತೀಧರ್ಮ:*</u>

ಮಾಸ್ತೀ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸತೀಧರ್ಮದ, "ಗಂಡನ ಸೇವೆಯೇ ಹೆಂಡತಿಯ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯ" ಎಂಬ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕೌಸಲ್ಯೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲೆ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸೀತೆ ಇದೇ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ರಾಮ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಕಾಡಿಗೆ ತನ್ನೊಡನೆ ಹೊರಟಾಗ ಕಾಡು ಜೀವನದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾಡಿಗೆ ಬರದಿರಲು, ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ತನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸದಂತೆ ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತಾನೆ! ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಂಡತಿ ಊರ್ಮಿಳೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಗಂಡನಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದೇ ತನ್ನ ಯೌವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಈ ಕವಿಗೂ ಕೂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಎನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ.

ತನ್ನ ಗಂಡ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಲಗಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಜೊಂಡು ಹುಲ್ಲಿನಿಂದ ನೇಯ್ದ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿ ಹದಿನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ ಕಳೆಯುತ್ತಾಳೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಂಡತಿ ಊರ್ಮಿಳೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಗಂಡ–ಹೆಂಡಿರ ನಡುವಿನ ಆದರ್ಶ ಪ್ರೀತಿ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಲಾಗದು. ಬದಲಾಗಿ ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲೇಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡದ ಪ್ರೀತಿ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗುವುದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಲಗಬೇಕೆಂದು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡ ಇದೆ. ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಐಷಾರಾಮಿ ಜೀವನ ಬೇಡ ಎಂದರೆ ಅದು 'ಅಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ' ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಸ್ವಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ' ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಸುಖಭೋಗಗಳಿದ್ದೂ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಈ ಊರ್ಮಿಳೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದವಳಂತೆ ಬದುಕುವುದು ಅಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯವಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ! ಸ್ವಭಾವ ವೈರಾಗ್ಯ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಅದು ಅವಳ ಸ್ವಂತ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅವಳ ಈ ವರ್ತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಪ್ರೀತಿಯೆ ಅಥವಾ ಒತ್ತಡವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಬೆಸುಗೆ' ಎಂದರೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಖಂಡಿತಾ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗಂಡ ಕಷ್ಟದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಅವನಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ಸುಖಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡ ಇಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮೇಲಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ರಾಮ 'ಬೇಡ' ಎಂದು ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ಹಟಮಾಡಿ ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟದ್ದು ಇವಳಿಗೆ ಸರಿಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅಕ್ಕ (ಸೀತೆ) ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಕಾರಿ ಆಗುವ ಬದಲು ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಇವಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾನೂ ಹಾಗೆ ಗಂಡನ ಜೊತೆಯೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಹಟಮಾಡಿ ಹೊರಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರನ್ನೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಂಡಸರಿಗೆ ಹೊರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಸೇವೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಇವಳು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವನವಾಸ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ರಾಮ ಸೀತೆಯರ

ಸಹಾಯಕ್ಕೆಂದು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಸಹೋದರ ಸಂಬಂಧ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಗಂಡಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಅದು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಇದ್ದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ಅಣ್ಣನ ಕಡೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅನಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲವೆ? ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಸಂಬಂಧದ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿರುವುದು ಪೂರ್ವದ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಅದೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ.

4.3.3.3. 'ಸ್ವೈರ ವರ್ತನೆಯ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೂಗು ಕಿವಿಗಳನು ಕೊಯ್ಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯ ದಂಡನೆ' (ಶೂರ್ಪನಖಿ ದಂಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ)

ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಪ್ರಸಂಗ ಈಗಿರುವಂತೆ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರದೆ ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ರಂಜನೆಗಾಗಿ ಬೆಳಸಿದ್ದಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಕವಿಯು ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವನವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಸುಂದರ ತರುಣಿಯಾಗಿದ್ದ ಈ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಒಂದು ದಿನ ಅವರೆದುರು ಬಂದು, ರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, *"ನಾನು ರಾಕ್ಷಸ ರಾಜನಿಗೆ ತಂಗಿ; ನಾ ನಿನ್ನ / ಪತಿಯಾಗಿ ವರಿಸುವೆನು, ನೀ ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಬಾ"*[137] ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಮಂತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. "ನನಗೀಗಲೇ ಹೆಂಡತಿ ಜೊತೆಗಿದ್ದಾಳೆ. ನೀನು ಅವಳಿಗೆ ಸವತಿ ಆಗುವ ಆಸೆ ಏಕೆ? ನನ್ನ ಸಹೋದರ ಜೊತೆಯಿಲ್ಲದವನು. ಅವನೊಪ್ಪಿದರೆ ಅವನ ಜೊತೆ ಬಾಳು"[138] ಎಂದು ರಾಮ ಅವಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೂಡ ಅವಳ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಮಂತ್ರಣವನ್ನು, "ಅಣ್ಣನಿಗೆ ದಾಸನಾಗಿಹ ನನ್ನ ಕೈಹಿಡಿದು / ನೀ ದಾಸಿಯಾಗಿ ಬಾಳುವ ಎಂದು ಬಯಸಿರುವೆಯಾ?"[139] ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಇಬ್ಬರೂ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಮಂತ್ರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಅಂಶ ಸೀತೆ ಎಂಬುದು ಅವಳಿಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಕಾರಣ ಅವಳ ಕೋಪ ಸೀತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ, ಸೀತೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಲು ಅವಳ ಕಡೆಗೆ ನುಗ್ಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ರಾಮ, *"ಮರ್ಯಾದೆಯನು ಕಾಣದೀ ದುಷ್ಟ ಜಂತುವಿನ ಕಿವಿ ಮೂಗುಗಳ ಕೊಯ್ದಟ್ಟು"*[140] ಎಂದು ತಮ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಸೆಳೆದು ಅವಳತ್ತ ಹಾಯ್ದಾಗ ಅವಳು ಅಯ್ಯಯ್ಯೋ ನನ್ನ ಕಿವಿ ಮೂಗು ಕೊಯ್ವರು ಎಂದು ಕಿರುಚುತ್ತಾ ಓಡುತ್ತಾಳೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅವಳತ್ತ ನುಗ್ಗಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಮ ಆಡುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಆಡುವ ಮಾತೂ ಅಲ್ಲ. ಕಥೆಯ ಈ ಭಾಗದ ನಿರೂಪಕ ಹನುಮಂತ ಹೇಳುವ ಮಾತು. ಇದನ್ನು ಕವಿ ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮಾತೆಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ, *"ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವೈರ ವರ್ತನೆಯ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೂಗು ಕಿವಿಗಳನು ಕೊಯ್ಯುವುದು ವಾಡಿಕೆಯ ದಂಡನೆ."*[141] ಈ ದಂಡನೆ ಗಂಡಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಘಟನೆಯ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ತ್ರಿಶಿರದೂಷಣರೆಂಬ ದಳಪತಿಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ. "ಈ ರೀತಿ ಅವಳಿಗೆ ನೀವು ಅವಮಾನ ಮಾಡಲು ಅವಳು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪೇನು?" ಎಂದು ಅವರು ಕೇಳಿದಾಗ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು, *"ಅವಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೊಪ್ಪದ ಮಾತನಾಡಿದಳು. ಅವಳು ನಮ್ಮ ಅತ್ತಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕೈಮಾಡಹೋದಳು. ನಾವು ಹೆದರಿಸಿ ಓಡಿಸಿದೆವು."* (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೇವಲ ಓಡಿಸುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗದಂತೆ ಓಡಿಹೋಗುತ್ತಾಳೆ).

ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೇಳುವ, ಶೂರ್ಪನಖಿ ಆಡಿದ "ಹೆಣ್ಣಿಗೊಪ್ಪದ ಮಾತು" ಯಾವುದು? ಪ್ರೀತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ ನೀಡುವುದು ತಾನೆ. ಪ್ರೀತಿಗೆ ಆಮಂತ್ರಣ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ನಿಷಿದ್ಧಳು. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಗಂಡಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಅಧಿಕಾರ. ಅವಳೇನಿದ್ದರೂ ಆ ಆಮಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಅವಳು ಮುಂದಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ ನೀಡುವುದು ಹಾಗಿರಲಿ ಅಂಥದೊಂದು ಆಹ್ವಾನ ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಅವಳಿಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮ ಈ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಎಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮಾಡುವ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿದವನೇ ಅವನು. ಅವನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೈಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ!

ಆದರೆ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಮಾತ್ರ ವಾಡಿಕೆಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೆದರಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿ ಓದುಗರ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ರಾಮನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಮಂತ್ರಣ ನೀಡುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, *"ನಾ ನಿನ್ನ ಪತಿಯಾಗಿ ವರಿಸುವೆನು"*[142] ಎಂದು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು, *"ನೀ ನನ್ನ ಪತಿಯಾಗಿ ವರಿಸು"* ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವಳ ಈ ಧೈರ್ಯವೇ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಬ್ಬರಿಗೂ ತಾಳದಂಥ ಕಸಿವಿಸಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನೊಳಗೇ ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

4.3.3.4. 'ನಾನು ಮಾನವಿ ರಾಮ ಮಾನವ ನಾನು ರಾಮನನು ನಂಬಿರುವ ಅವನ ಹೆಂಡಿರು (ಬದಲಾಗದ ಸೀತೆ)

ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಸೀತೆಯೂ ಕೂಡ ಶೀಲವನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಬದುಕುವವಳು. 'ಪ್ರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಶೀಲ' ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ಅವಳ ಆಯ್ಕೆ ಕೂಡ ಶೀಲವೆ. 'ಶೀಲದ ಭಾರ' ಇಲ್ಲೂ ಅವಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ರಾವಣನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ರಾವಣನ ಕಡೆಯ ಹೆಂಗಸರು, ಕೆಲವರು ನಯವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒರಟಾಗಿ, ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತಂದಾಗ ಸೀತೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿವು: *"ನಾನು ಮಾನವಿ; ರಾಮ ಮಾನವ; ನಾನು / ರಾಮನನು ನಂಬಿರುವ ಅವನ ಹೆಂಡಿರು. ಅವನ / ಹೊರತು ಬೇರೆಯ ಯಾರನೂ ನಾನು ಗಂಡೆಂದು ಕಾಣುವವಳಲ್ಲ. . . . . / . . . . . ನೀವೆನ್ನ / ಕೊಂದರೂ ಸರಿಯೆ; ತಿಂದರೂ ಸರಿಯೆ; ನಾ ನಿಮ್ಮ / ಅವಿವೇಚನೆಯ ನುಡಿಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವವಳಲ್ಲ*[143].

ಸೀತೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ರಾವಣನಲ್ಲಿ ಸುಖಭೋಗಗಳಿಂದ ಮೆರೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ರಾಮನೆಡೆಗೆ ಬರುವ ಅವಳಿಗೆ ಸಿಗುವ ಪ್ರತಿಫಲ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಕಹಿಫಲವೇ. ಅವಳು ಯುದ್ಧಾನಂತರ ರಾವಣನ ಸೆರೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕಾಣಲು ಕಾತರದಿಂದ ಬಂದಾಗ ರಾಮನ ಮಾತು ಕೇಳಿ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"'ಒಂದು ವರುಷದ ದಿನವ ಹಗೆಯ ಅಂತಃಪುರದಿ / ಕಳೆದ ಹೆಂಡಿರ ರಾಮ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡನು,' ಎಂದು / ಜನ ನುಡಿದು ಹಳಿವ ಮಾತಿಗೆ ನಾನು ತಲೆ ಕೊಟ್ಟು / ಬಾಳಲೊಲ್ಲೆನು. ಕದ್ದು ತಂದವನ ದೌಷ್ಟ್ಯವನು / ದಂಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಈ ಯುದ್ಧವನು ನಡೆಸಿ / ಹಗೆಯ ಕೊಂದುದು ಆಯ್ತು. ಇದರಿಂದ ನನ್ನ ಈ / ವ್ಯವಹಾರದೆಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶವೂ ಫಲಿಸಿಹುದು. / ದೇವಿ ತಮ್ಮಿಚ್ಛೆಯಂತಂತೆ ತಮಗೊಪ್ಪಾದ ಎಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದು."*[144] ರಾಮ ತಾನು ಯುದ್ಧಮಾಡಿದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ರಾವಣನಿಗೆ ತನ್ನ ಶೌರ್ಯವನ್ನು

ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಸೀತೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ರಾಮ ಸೀತೆಯನ್ನು ಶೀಲದ ಶಂಕೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದಾಗ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಶೀಲವೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಅವಳು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ರೂಢಿಗತ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ಅವಳಿಗೆ ಶೀಲವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಿತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಗಂಡನ ಬಿರುನುಡಿ ಕೇಳಿ ಅಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಯುವುದೇ ಮೇಲು ಅನ್ನಿಸಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತನ್ನ ಅತ್ತಿಗೆಯ ಅಂತಿಮ ಸೇವೆ ಎಂದು ಚಿತೆಯನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸುಗ್ರೀವನ ಸಲಹೆಯಂತೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಯೋಚನೆ ಬಿಟ್ಟು ಅವಳು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೀತೆ ತನ್ನ ಶೀಲದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತಾಳೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನೂ ಅಗ್ನಿಗೆ ಧುಮುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಜಯಘೋಷಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ರಾಮ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿನ ಹಂಗನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. *"ದೇವಿ ಧರ್ಮಿಷ್ಠೆ ಅಗ್ನಿದೇವರಂತೆ ಪಾವನೆ. ನಿರ್ದೋಷಿ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯವತಿ, ಪತಿವ್ರತೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಜನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಸಲು ಈ ರೀತಿ ಮಾಡಿದೆ"* ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಮ ಮಾತ್ರ ತೀರಾ ಕುಬ್ಜನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಅಗ್ನಿದೇವ ತನ್ನ ತೊಡೆಯಮೇಲೆ ಕೂರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ರಾಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮನೇ ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾರಿ ಅವಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯಂಥ ಹೆಣ್ಣಿನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ದೇವರ ಸಹಾಯವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಸಹಾಯವಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸೀತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ' ಬಲದಿಂದ ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾರಿದಾಗ ರಾಮನೂ ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾರಿ ಅವಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುವನು, ಬಾವಿಗೆ ದೂಡಿ ಆಮೇಲೆ ತಾನೂ ಬಾವಿಗೆ ಹಾರಿ ದೂಡಲ್ಪಟ್ಟವರನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡುಬಂದಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಬಾವಿಗೆ ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬದುಕಿಸುವುದು ಸಾಧನೆ ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರ ಎಂದು ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾವೇ ದಂಡೆ ಮೇಲೆ ನಿಂತವರನ್ನು ಬಾವಿಗೆ ದೂಡಿ ಆಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಬದುಕಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆ, ಅಥವಾ ಪರೋಪಕಾರ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ! ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಯಾವ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸೀತೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಲದಿಂದಲೇ ಹೊರಬರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹೊರಬರುವಿಕೆ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ' ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ನಿರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಅನ್ನಬಹುದು.

4.3.3.5. ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿಲ್ಲದ 'ಏಕಪತ್ನೀ ವ್ರತ' ಮತ್ತು 'ಅತ್ತಿಗೆ ಹೆತ್ತಮ್ಮನಾಗದೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವ ಬಗೆ

ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ದಂಡನೆಯ ಘಟನೆ ನಮಗೆ 'ಏಕಪತ್ನಿ ವ್ರತ' ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೂರ್ಪನಖಿ ರಾಮನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಮದುವೆಯಾಗೋಣ ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ರಾಮ *"ನನ್ನ ತಮ್ಮ ಜೊತೆ ಇಲ್ಲದವನು. ಅವನೊಪ್ಪಿದರೆ ನೀನು ಅವನೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಬಾಳಬಹುದು"* ಎಂದು

ಶೂರ್ಪನಖಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಆಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದರೂ ಹೆಂಡತಿಯ ಜೊತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ 'ಜೊತೆ ಇಲ್ಲದವರಿಗೆ ಜೊತೆಮಾಡುವ' ಒಂದು ಕ್ರಮ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ರಾಮ ಹಾಗೆ ಹೇಳದೆ "ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಮದುವೆ ಆದವರು ಏಕಪತ್ನಿ ವ್ರತಸ್ಥರು. ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ನಿನ್ನನ್ನು ವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ ತಂಟೆಗೂ ಬರಬೇಡ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನೇ ಹೊರತು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಕಡೆ ಅವಳನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶದ ಕಡೆ ಕಾವ್ಯ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣನ ಮರಣ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಜೊತೆಯಿಲ್ಲದವಳಾದಾಗ ಸತ್ತವನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಆ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ತಾಯಿಯಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ, ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿತ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ನಡುವಳಿಕೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. 'ಅತ್ತಿಗೆ ಹೆತ್ತಮ್ಮನಿಗೆ ಸಮಾನ' ಎಂಬ ಮಾತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಡುವಳಿಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[145] ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.

<u>ಚಿನ್ನದ ಜಿಂಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಚಿನ್ನದ ಜಿಂಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆ ಇದೆ. ರಾಮ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಅಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತು ಸೀತೆ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಓ ಲಕ್ಷ್ಮಣಾ" ಎಂದು ರಾಮನ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬಂದ ಮಾರೀಚನ ಕರೆಗೆ ಸೀತೆ ಗಾಬರಿಗೊಂಡು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ರಾಮನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೋಗೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅವನು 'ಇದೆಲ್ಲ ರಾಕ್ಷಸರ ಕುತಂತ್ರ, ರಾಮನಿಗೆ ಏನೂ ಆಗದು' ಎಂದು ಅವಳಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ಹೇಳಿ ಅವಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅಣ್ಣನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ, *"ನೀನು ಈಗಲೇ ಹೋಗಿ ನಿನ್ನಣ್ಣನನ್ನು ಕರೆದು ತಾ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾನು ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿ ಸಾಯುವೆ. ನೀನು ನಮ್ಮೊಡನೆ ಕಾನನಕೆ ಬಂದುದು ಇಂಥ ಒಂದು ಸಮಯ ಕಾದು ನಿನ್ನ ಅತ್ತಿಗೆಯಾದ ನನ್ನನ್ನು ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆಂದೇನು? ನೀನು ಭರತ ಇಂತೊಂದು ಸಂಚು ಮಾಡಿದಿರಾ?"* ಎಂದು ಅವನ ಮೇಲೆ ಬಿರುನುಡಿಗಳನ್ನು ಸುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಅಣ್ಣನ ಮರಣ ಮುಂತಾದ ಅವನಿಲ್ಲದಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮಂದಿರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಒಂದು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ, ಜೀವಪರವಾದ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿ ಆಗ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸೀತೆಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಮಾತು ಬರಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾನಂತರ ಈ ಜೀವಪರವಾದ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಳಿದು, "ಅತ್ತಿಗೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿಗೆ ಸಮಾನ" ಎಂಬ, ಒಂದೇ ವಯಸ್ಸಿನ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಾಯಿ-ಮಗನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಡುವ ಜೀವವಿರೋಧಿಯಾದ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

<u>ತಾರಾ ಕೌಸಲ್ಯೆಯರ ಮಾತು:</u>

ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಲಿಯ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ತಾರಾ ಶ್ರೀ ರಾಮನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕಕ್ಕೆಂದು ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಕೌಸಲ್ಯೆಯ ಎದುರು ತಮ್ಮ ಮನೆತನದ ಕತೆ ಹೇಳುವಾಗ ಆಡುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಈ ರೀತಿ ಇವೆ: *"ನಮ್ಮ ಜನದಲಿ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ / ಒಂದು ಪದ್ಧತಿ ಒಂದು ಮನೆತನದ ಸೋದರರ / ಮದುವೆಯಾದೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣೂ ಮನೆಯ ಸೊಸೆಯಂದಿರು / ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರು ಬಾಳುವನಿತು .ದಿನ ಈ ಗಂಡು / ಈ ಹೆಣ್ಣು ಜೊತೆ.* ಇಂಥ ಜೊತೆಯ *ಗಂಡಳಿದನೋ / ಅವನ ಹೆಣ್ಣವನ ಸೋದರರಲಿ ಹಿರಿಯವನ / ಹೆಂಡಿರಾಗಬೇಕು.* ಇಲ್ಲಿ *ಸೋದರರಲಿ / ಇವನು ಒಪ್ಪುವ ಬೇರೆ ಒಬ್ಬನೊಡನಿರಬಹುದು. / ಕುಲದ ಹೆಣ್ಣೊಂದು*

ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದಾಯಿತು ಎಂದು / ಯಾವನೇ ಬೀದಿ ಹೋಕನ ಕಣ್ಣ ನೋಟಕ್ಕೆ / ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಬೇಡ ಇದು ಪೂರ್ವಿಕರ ಮನಸ್ಸು."[146] ಮುಂದುವರೆದು ತಾರಾ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, *" . . . . . . ರಾಜ ಕುಮಾರರಲಿ / ಅಣ್ಣ ತೀರಿದರೆ ಅವನ ಹೆಣ್ಣು ತಮ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ / ತಮ್ಮನ ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಹೆಣ್ಣು ಅಣ್ಣನ ಜೊತೆಗೆ / ಸೇರಿ ಬಾಳುವುದು ಕ್ರಮ. ಮೊದಲಿಂದ ಬಂದಿರುವ / ಹೆಂಡಿರದನೊಪ್ಪಿಕೊಂಬಳು. . . . . / ಹತ್ತು ಜನ ನಿಯಮಿಸಿದ ಕ್ರಮ"*[147] ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮಂದಿರು, ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಣ್ಣಂದಿರು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪದ್ಧತಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹರಿದು ತಿನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದಾಗಿರದೆ ಅವಳ ಜೀವನ ರಕ್ಷಣಾಕ್ರಮವಾಗಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

4.3.3.6. ಸತೀಹೋಗಿ ಸಾಯದ ತಾರಾ

ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಲಿ ಸತ್ತಾಗ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ತಾರಾ ಚಿತೆ ಏರುವಳು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬದುಕಿ ಉಳಿಯುವಳು. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆ ಇದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಮುಂತಾದವರು ನಡೆಸಿದ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣಾ ಆಂದೋಲನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗ ಹೆಂಡತಿ ಸಾಯುವ 'ಸತೀ ಪದ್ಧತಿ' ವಿರುದ್ಧ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಜಾಗೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

4.3.3.7. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ

ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಆಲೋಚನೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಹರಿದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರದ್ದು ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಯಾದ 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ'ಯೇ. ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲವನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಮುಖ ಗಂಡು ಪಾತ್ರಗಳಾದ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಂತೆ ಕಂಡುಬರದಿದ್ದರೂ ಕುರುಡು ಪಾಲಕರಂತೆಯಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. 'ಗಂಡು ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೆಣ್ಣು ಅವನಿಗೆ ಅನುಬಂಧ' ಎಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ಚಿಂತನೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಮಂಗಳದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವಾಗ ಬರುವ ಸಾಲುಗಳಿವು: *"ರಾಮಚಂದ್ರನ ಸತ್ಯ ದೇವಿ ಸೀತೆಯ ಶೀಲ / ಜನಮನದಲಿಂತು ಬೇರೂರಿ ನಿಂತವು, ಅವರು / ಬಾಳಿದನಿತೂ ಕಾಲ ಯಾವುದೇ ಅವಿವೇಕಿ / ಅವರ ಕುರಿತೊಂದು ಕೇಡುನುಡಿಯ ನುಡಿದುದು ಇಲ್ಲ."*[148] ಅಂದರೆ ರಾಮನ ಹೆಸರು ಉಳಿಯಲು ಅವನ ಸತ್ಯ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾದಂತೆ ಸೀತೆಯ ಹೆಸರು ಉಳಿಯಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅವಳ ಶೀಲವೆ!

4.3.4. ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳು:

ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾಲ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಬಿಗಿ' ಸಡಿಲಗೊಂಡು 'ಚಳುವಳಿ ಸ್ವರೂಪ'ವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಎರಡು ದಶಕದ ರಾಜಕಾರಣ ಕವಿಗೂ ಅಸಮಾಧಾನವುಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು:

4.3.4.1. <u>'ವಸಿಷ್ಠರ ಉಪದೇಶ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಾದ ನಂತರ ಅಂದು ಸಂಜೆ ಗುರು ವಸಿಷ್ಠರಿಂದ ನೂತನ ರಾಜನಿಗೆ ಉಪದೇಶ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಕವಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಉಪದೇಶದ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಅನೇಕ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಿಷ್ಠ ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು:

ಪ್ರಭುವಾದವನು ತನ್ನ ಅನ್ನ ವಸ್ತ್ರವ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ಲೋಕನಾಯಕ ಶಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸೌಕರ್ಯ ಎಂಬುದು ದುಡಿಯಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮುಂಗಡವಾಗಿ ನೀಡಿರುವ ರಾಜವೇತನ. ಅದು ಒಂದು ಋಣ. ಪ್ರಭುವಾದವನು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ದಕ್ಷ ರೀತಿಯಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಆ ಋಣ ತೀರಿಸಬೇಕು. ರಾಜನಾದವನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದೆಯಂತಿದ್ದು ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸರ್ವಕರ್ಮವೂ ಯುಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಜೆಗಳ ಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ರಂಜನೆ ಪ್ರಭುಕಾರ್ಯ. ಸತ್ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸದಾಶಯದ ಪ್ರಜೆಯೊಡನೆ ದುಷ್ಪಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ದುರ್ಮನೋಗತದ ಪ್ರಜೆಯನ್ನೂ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಅವಿವೇಕಿ ಜನರ ಮೆಚ್ಚಿಸುವ ಯತ್ನದಲಿ ದೊರೆ ಸತ್ಯವಂತ ಪ್ರಜೆಗೆ ಅಹಿತವನು ಎಸಗುವುದು ಧರ್ಮಬಾಹಿರ. ರಾಜನಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಯ ಸುಖವೇ ತನ್ನ ಸುಖ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆಂತು ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು.

ರಾಜನಾದವನು ಹೇಗೆ ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠುರನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ವಸಿಷ್ಠರು ಹೇಳುವ ರೀತಿ: *"ತಪ್ಪುಗೆಯ್ದಿರುವವನು ತಮ್ಮ ಮಗನಾಗಿರಲಿ / ತಪ್ಪಿಗೊಪ್ಪುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನು ಅವನಿಗೀಯುವರು / ತಪ್ಪ ಮಾಡದೆ ತಪ್ಪ ದೂರ ಹೊತ್ತವನೊಬ್ಬ / ತಮ್ಮ ಹಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಎದುರಿನಲಿ ನಿಂತವನೆ / ಇವನು ತಪ್ಪಿದನಿಲ್ಲ ಎಂದವನ ಲೇಶವೂ ಕಷ್ಟಪಡಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟು ಕಳುಹುವರು."*[149] ಒಳ್ಳೆಯ ಜನನಾಯಕನಾದವನು ನ್ಯಾಯನಿರ್ಣಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿ ನಿಸ್ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಜೀವನ, ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಭು ತಾವು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಪಾಯ. ಗುರು ಹಿರಿಯರೊಡನೆ ಯೋಚಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಲೋಚನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಿಷ್ಠರು ನೀಡಿದ ಉಪದೇಶ ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ರಾಜನಿಗೆ ನೀಡಿದ ಉಪದೇಶವಾಗಿರದೇ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಜನನಾಯಕರಾದವರೆಲ್ಲ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

4.3.4.2. <u>ಅಪಮಾರ್ಗದ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣ ಮೌಲ್ಯ:</u>

ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣ ರಾಮಾಯಣ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯ. ಯಾವ ಅಪಮಾರ್ಗದಿಂದಾದರೂ ಸರಿ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಒಂದು ಕೆಟ್ಟ ಆಲೋಚನೆ ದಿನೇ ದಿನೇ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೇಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣಾ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ವವಾಗಿ ಕವಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭರತ ಯುವರಾಜನಾಗುವುದು ಕೈಕೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂತಸ ತರುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವನೆಂಬ ಭರವಸೆ ಅವಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. *"ಪದವಿ ಪಡೆದೆನು ಎಂದು / ಒಬ್ಬ ಬೀಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪದವಿ ತಪ್ಪಿತೆ ಎಂದು / ಒಬ್ಬ ಬಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ದೇಹದ ಒಂದು / ಜೀವ ಎಂಬಂತೆ ಇರುವವರು ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು."*[150] ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಈ ಸಹೋದರರು ಹೇಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ

ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಈ ನಡವಳಿಕೆ ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ನಮಗೆ ಖಂಡಿತಾ ನೀಡುತ್ತದೆ.

4.3.5. ಜಾತಿ–ವರ್ಗಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು: (ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ)

4.3.5.1. ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ:

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ಅಸಮಾನತೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಿಸುವಂಥ ಯಾವುದೇ ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದ್ದ ಒಂದೆರಡು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂದರ್ಭ. ಶ್ರೀರಾಮನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭೋಜನದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಪಂಕ್ತಿಭೇದದಂತಹ ಅಮಾನವೀಯ ಅಂಶವೇನಾದರೂ ಇದ್ದವೇ ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಲು ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಅಂಶದ ಕಡೆ ಈ ಭೋಜನ ಮತ್ತು ದಾನದ ಘಟನೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಾದ ತಕ್ಷಣ ಶ್ರೀ ರಾಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಗೂಳಿದಾನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ: *"ಪ್ರಭು ಪೀಠದಲಿ ಮಂಡಿಸಿ ಶ್ರೀರಾಮ ವಿಪ್ರರಿಗೆ ಕುದುರೆ, ಹಸು, ಗೂಳಿಗಳ / ಅಂತೆ ನಾನಾ ತೆರನ ಒಡವೆಗಳು, ಅರಿವೆಗಳ / ನೂರಾರು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ದಕ್ಷಿಣೆಯ ಸಹಿತ / ದಾನ ಮಾಡಿದರು. . . /"*[151] ವಿಪ್ರರಿಗೆ ಗೂಳಿದಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಅವರು ಆಗ ಗೂಳಿ ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬವಾದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಠಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

4.3.5.2. ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಕ್ರೋಧ ಪ್ರಸಂಗ:

ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಕ್ರೋಧ ಸಂದರ್ಭ ಇನ್ನೊಂದು. ತಂದೆಯು ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ವರಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ರಾಮ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ತಿಳಿದ ಇಲ್ಲಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಂತೆ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: *"ಹೆಂಡಿರ ನುಡಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ / ಅಪ್ಪಾಜಿ ಈ ಆಜ್ಞೆ ನಡೆಯಲೇಬೇಕೆನಲಿ, ನಾನವರ ಮುಗಿಸುವೆನು. ಹಿರಿಯರೆ ಆದರೇನು / ಧರ್ಮವ ಮೀರಿದೊಡೆ ದಂಡಿಸಲು ಬರುವುದು / ಎಂದಿಹರು ಬಲ್ಲ ಜನ."*[152] ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೇವಲ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡು ಅಪ್ಪನನ್ನು ಕಾನೂನಿನ ಅನ್ವಯ ಶಿಕ್ಷೆಕೊಡಲು ತಯಾರಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅಪ್ಪನನ್ನು 'ಮುಗಿಸಿಯೇ ಬಿಡಲು' ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮನ ಕ್ರೋಧಕ್ಕೆ ರಾಮ "ಇದು ಯಾರದೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಕೇಳುವುದು ಅವಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ದೈವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ನರರು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಒಬ್ಬರು ನಾವು ಕೆಟ್ಟುದನ್ನು ಬಯಸುವೆವು. ದೈವ ಯಾರಿಗೇ ಇರಲಿ ಆ ರೀತಿ ಕೇಡ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಿತನೇ ಬಯಸುವುದು." ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸುವಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *" . . . . . ದೈವ ಎನ್ನುತ್ತ / ಅಣ್ಣಯ್ಯ, ಬಂದುದೆಲ್ಲವ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಬುದು / ದುರ್ಬಲರ ಲಕ್ಷಣ. ಬಲವುಳ್ಳ ಜನ ದೈವ / ಕೇಡ ಮಾಡುವೆನೆನಲು,*

ಅದನ ಪೌರುಷದಿಂದ / ತಡೆಯುವರು; ಶತ್ರುವನು ಬಡಿಯುವರು; ಜಯಗಳಿಸಿ / ಸುಖವಾಗಿ ಬಾಳುವರು."[153]

ಮುಂದುವರೆದು, "ತಂದೆ ದಶರಥ, ಕಿರಿರಾಣಿ ಕೈಕೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೂರಿಸುವೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡು" ಎಂದಾಗ ರಾಮ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿ ದೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವ ಕಾರಣವೋ ಏನೋ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮನ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣೆ ಎಂದು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಕೂಡ ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲ! ಕವಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಬಂಡಾಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪಾತ್ರ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಲಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶೌರ್ಯಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಸಲೆಂದು ಬರುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಯ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ[154] ಚಟಪಟ ಹಾರಾಡಿ ತೆಪ್ಪಗಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಏನೇನೋ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡದೆ!

4.3.6. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ':

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹರಿದಿರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ. ಇಂದ್ರಿಯಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲದ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಾಮಾಯಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅತಿರಂಜನೆಯ ಅಥವಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನಂಬಲಸಾಧ್ಯವಾದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅನೇಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಸ್. ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ ಅವರು ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಪರ್ವ'[155] ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತೆ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಇದೆಲ್ಲದರ ಉದ್ದೇಶ ಶ್ರೀರಾಮನ ಕಥೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಕಥೆಯನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವುದು. ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದನ್ನು, ಅಸಂಭಾವ್ಯವಾದುದನ್ನು ಜನ ನಂಬಲಾರರು. ಕಥೆ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟದಾದರೆ ಅದರ ಆಶಯವೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಹಾಗಾಗುವುದರಿಂದ ಕಥೆಯಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಪ್ರಯೋಜನದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತೇವೆ" ಎನ್ನುವ ವಿ.ಎಂ. ಇನಾಂದಾರ್ ಅವರು "ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಕಥೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬೆಳೆದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿಯ ಸುಖದುಃಖಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮವಾಗುತ್ತವೆ ಅದರ ಆಶಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮದಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಹತ್ತರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[156]

ಇದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮಿತಿ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಈ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಥವಾ ಅತಿರಂಜನೆಯ ಅಂಶಗಳು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲು ಮೂಲಕರ್ತೃವಾದ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಕಾರಣನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ[157] ಅವರು ಆ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೂಲಕೃತಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿರುವ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಎನ್ನುವ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಅವು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣ ಎನ್ನುವ ಇನ್ನಾವುದೋ ಪಠ್ಯವನ್ನೇ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಪಠ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಲ್ಲದೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವ ಎಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ. ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆಯದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವ ಎಂಬುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರುವಾಗ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ

ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವ ಎಂಬ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದೊ ಅಥವಾ ಒಂದು ವೇಳೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದಿದ್ದವು ಎಂದೋ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದಿಗ್ಧ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡದೆ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಈ ಮಿತಿಯ ನಡುವೆಯೂ ಕವಿ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಗಮನಿಸುವಂಥದ್ದು.

ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದೇವಿಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ, ಆದರ್ಶ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ, ಸೂಳೆಯಾಗಿ, ಗಂಡಸನ್ನೂ ಮೀರುವಂತೆ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯವಂತ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಾಹಕಳಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಸ್ವರೂಪಿಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅದೇ ಪ್ರಭಾವ ಇದೆ. ಅವರ ಕಥೆಗಳ ಅನೇಕ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಶೀಲಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಶೀಲವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಆಲೋಚನೆ ಇದೆ.

ಉಳಿದಂತೆ ವರ್ಗ–ಜಾತಿ ಸಮಾನತೆ, ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಮತ್ತಿತರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ, ಕೋಮುವಾದ ಮುಂತಾದವು ಆಗಿನ್ನೂ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಬಾಧಿಸುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರದಿದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಹಿಸಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಇತರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಾದ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ, ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆ ಅವರು ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅವರು ಅದನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವನ್ನೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ರಾಮನನ್ನು ಅವರು ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ 'ಆದರ್ಶಪುರುಷ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ಕೆಲಸವೇನಿದ್ದರೂ ಅವನ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಒದಗಿಬಂದಿರುವ ಕಳಂಕದ ಕೊಳೆಯನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛಪಡಿಸಿ ನಿಜವಾದ ರಾಮನನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ಆದರ್ಶ ಹೌದೇ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ! ಸನಾತನ ಧರ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿ ಅವರು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೇನಿದ್ದರೂ ಅದು ಸನಾತನತೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲೆಂದು ಬರುವಂಥದ್ದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

4.4. ಎಂ.ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಮಾಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

4.4.1. ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ:

ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಮೂರೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ರಚನೆಯ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ದರ್ಶನಂ' ಮೊದಲನೆಯದು, 'ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಮಧ್ಯದ್ದು ಮತ್ತು 'ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನದು. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಇದು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇದು ಉಳಿದೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ'ದಲ್ಲಿ 9,053 ಪಂಕ್ತಿಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ದರ್ಶನಂ' ನಲ್ಲಿ 22,296 ಪಂಕ್ತಿಗಳು ಇದ್ದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ ನಲ್ಲಿ 43,295 ಪಂಕ್ತಿಗಳಿವೆ.[158] ಐದು ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ (ಸೋಪಾನಗಳು), 225 ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ (ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು) ಹರಿದಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ 'ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ'ಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ಐದು ಪಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾದರೆ 'ದರ್ಶನಂ' ಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಪಟ್ಟು ದೊಡ್ಡದು. 2001 ರಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಸೋಪಾನ (ಸಂಪುಟ) ಪ್ರಕಟವಾದರೆ ಅದರ ಎರಡನೆಯ, ಮೂರನೆಯ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮತ್ತು ಐದನೇ ಸೋಪಾನಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ, 2002, 2003, 2004 ಮತ್ತು 2005ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ರಾಮಾಯಣ ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತೀಕರಣದ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ತನ್ನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದರೆ, ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ರಾಮಾಯಣ ಸಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಉಳಿದೆರೆಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಕಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಯಾಣ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ, ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದ, ಸಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟ ಹೀಗೆ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅದು ಒಳಗೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ, ಮದ್ಯಪಾನ, ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ, ಜೂಜು, ಲಾಟರಿ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿವೆ! ನಾವೆಲ್ಲ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಿವಾರಣೆ ಮೂಲಕ ಬಂಧಮುಕ್ತ, ಶೋಷಣಾರಹಿತ ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಸಂಪದ್ಭರಿತ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿ ನಾಗರಿಕರಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಕಡೆ ನಾವು ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯುಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಕೆಲವು ಉಪ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

4.4.2. ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಜಾಸ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು:

ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು 'ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಕಾವ್ಯ' ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[159] ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ 'ಬಂಡಾಯ'ವನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿ ಡಾ.ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿ ರಾವ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[160] ಈ ಇಬ್ಬರು ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದಿನ ರೂಪವಾದ ಹೋರಾಟ ತೀರ ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತು-ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯಗಳಾದ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಗಳಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

4.4.2.1. ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗ ಪ್ರಸಂಗ:

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಜ ಪ್ರಭುವಾದ 'ಸಾಮಾನ್ಯ'ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗುವ ಕಾಲ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ ರಚನೆಯಾದ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದೆ. ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಚಲನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದದ್ದು ಈ ಮಧ್ಯದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಆರಂಭದ ಪ್ರಧಾನ ಶತ್ರುವಾದ ಜಾತೀಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕವಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ದಶರಥನ ಯಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೋಜನ ಶಾಲೆಯ ಬಾಗಿಲಿನಲ್ಲಿ ಹರಕು-ಕೊಳಕು ಬಟ್ಟೆಯ ವೃದ್ಧ ತಿರುಕನೊಬ್ಬ ಅನ್ನದ ಆಸೆಗಾಗಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕವಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಈ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭೋಜನ ಶಾಲೆಗೆ ಆ ತಿರುಕ ನುಗ್ಗಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿದ ರಾಜಭಟರು ಅವನನ್ನು ದೂರ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ದೂರ ಬಿದ್ದ ಆ ವೃದ್ಧ ಎಂಜಲಿನ ಎಲೆಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವುದು ರಾಜ ದಶರಥನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಧಾವಿಸಿ ಬರುವ ದಶರಥ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಆ ರಾಜಭಟರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು : *"ಸರ್ವರೂ ಸಮನಿಲ್ಲಿ ಭೇದಭಾವವು ಸಲ್ಲ / ಶೋಷಕರು ಇರಲಾಗಿ ಶೋಷಿತರು ತಾವಿಹರು / ಸಮಪಂಕ್ತಿ ಸಮಭಾವ ಸಹಕಾರ ಸೌಹಾರ್ದ / ಸಹಭೋಜನ ಸಹವಿಚಾರ ಸಹಚಿಂತನವಿಲ್ಲಿ."*[61]

ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ, ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕುವ ದಶರಥನಂತಹ ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾತುಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕವಿ ದಶರಥನನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ದಶರಥ ಕೇವಲ ಇಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಬಿಡದೆ ಅದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಿ ಕೂಡ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. *". . . ಭವದ ಪಾಪವ ಕಳೆದು / ಯಾಗ ಸಾರ್ಥಕವಾಗೆ ಇಡು ನಿನ್ನ ಪಾದಗಳ / ಎನ್ನ ಮಸ್ತಕದ ಮೇಲೆ ಪಾದಧೂಳಿ ಪಾವನವು"*[62] ಎಂದು ಆ ವೃದ್ಧನನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ವಸ್ತ್ರ ಊಟ ನೀಡಿ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ತಿರುಕನೋರ್ವ ಎಂಜಲೆಲೆಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿನ ಎಂಜಲನ್ನು ಆರಿಸಿ ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ತಕ್ಷಣ ಅದೇ ದಶರಥ ಅವನನ್ನೂ ಕೂಡ ಉಳಿದ ಗಣ್ಯರಂತೆಯೇ ಆದರಿಸಿ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಕೀಳಿಲ್ಲ ಮೇಲಿಲ್ಲ ಮನುಜಕುಲ ಒಂದೆಂಬ / ತತ್ವವಿದು ಸಾರಿರುವ ಬಹುಪುಣ್ಯ ಭೂಮಿಯಿದು / ಋತ್ವಿಜರು ಅಂತ್ಯಜರು ರಾಜಪ್ರಜಾಕೋಟಿಗಳು / ಸರ್ವರೂ ಸಮರಿಲ್ಲಿ ಭೇದಭಾವದ ನೀಚ / ಪದ್ಧತಿಯು ಸಲ್ಲದೈ. ಕಿತ್ತುಬಿಡಿ ಮೊಳಕೆಯಲೆ"[63] ಎಂಬ ಇಲ್ಲಿನ ದಶರಥನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ

ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಸಮಾಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾದ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ತುಡಿತ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

4.4.2.2. *ಸುಮೇಧೆ-ಜುಂಗರು ಜಾಗೃತಿ ಮತ್ತು ಮುನಿಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧ ಪ್ರಸಂಗಗಳು:*

ಇಂಥದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಸುಮೇಧೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ತಂದೆ ಜುಂಗರು ಪ್ರಸಂಗ. ಇದು ಕೂಡ ಮೊಯಿಲಿಯವರ ನೂತನ ಸೃಷ್ಟಿ. ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜಾಗೃತಿಯ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರೀಶೀಲಿಸುವುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದು. ರಾಮನ ಪರಿವಾರ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಸುಮೇಧೆ ಎಂಬ ಭಿಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಹುಡುಗಿ ಸೀತೆಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಿಸಿ ಪರಿಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸೀತೆ ಅವಳ ತಂದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಆತನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಂತೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ಈ ತಂದೆ ಮಗಳು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಯಾವುದೇ ಭೇದವಿಲ್ಲದೇ ಅವರನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಸಹಭೋಜನಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕಂಡ ಜುಂಗರು *"ಸಲ್ಲದು ಸ್ವಾಮಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ನಾವು ಆರ್ಯರಲಿ ಸಹಪಂಕ್ತಿ ಭೋಜನ ನಮಗೆ"*[64] ಎಂದು ಆತಂಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕರಾಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮತನವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ತೊತ್ತಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ತೊತ್ತಾಗಿ ಬಾಳಿ ತೊತ್ತಾಗಿ ಸಾಯುವುದೇ ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೊದಗಿಬಂದ ಬದುಕು ಎಂದು ಕೊರಗಿಲ್ಲದೇ ಬದುಕುವ ಸಾವಿರಾರು ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಈ ಜುಂಗರುನ ಮಾತುಗಳೇ ಅವನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಮುದುಡಿಕೊಂಡು ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿರಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಈ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಮುದುಡಿಹೋದ ಜುಂಗರುವಿಗೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬಿ ಅವನನ್ನು ಸಹಭೋಜನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮಡಿಕೆಕಾರನ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಹೆಸರನ್ನು 'ಮುಕುರ' ಎಂದು ಬದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ರೂಪದ ಘಟನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದಲಿತರೆಲ್ಲ ಸ್ವಯಂ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಬಳಕೆ ಪರಿಣಿತಿ ಪಡೆದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ರಾಮ ಸೌಮಿತ್ರಿಯರು ಮಾಡಿದ ಈ ಜಾಗೃತಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ದಲಿತರು ಜಾಗೃತರಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅವರ ಶೋಷಕರನ್ನು ರೊಚ್ಚಿಗೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ಜಾಗೃತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅವರ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವವರು ಇಲ್ಲಿನ ಮುನಿಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳು. ಈ ಮುನಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳ ಕುಮ್ಮಕ್ಕಿನಿಂದಲೇ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಈ ದಲಿತರು ಜಾಗೃತರಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಇಲ್ಲಿನ ದಲಿತರ ಶೋಷಕರು ಅವರ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಮೌನವಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ಉತ್ತರಿಸಿದ ಅವರಲ್ಲಿನ ಅನೇಕರನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು ಈ ಶೋಷಕರು ಚರ್ಮಸುಲಿಯುತ್ತಾರೆ! ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾಗೃತಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಇಂತಹ ಒಂದಿಷ್ಟು ತ್ಯಾಗವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಮುನಿಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳನೇಕರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿ ಕೊಂದ ನಂತರ ಉಳಿದ ಯುವ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಿಗೆ ಅವರ ಗುರು ಕಲಿಕಾಚಾರ್ಯ ದುಃಖದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಬೇಡ ಬೇರೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೊರಟು ಹೋಗೋಣ' ಎಂದು. ಆಗ ಆ ಯುವ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳು ಕೊಡುವ ಕೆಳಕಂಡ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು:

"ಸೌಮಿತ್ರಿ ಎಮಗೆ ಗುರು, ದೀಕ್ಷೆಯನು ಪಡೆದಿಹೆವು / ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜದಿ ನುಗ್ಗಿ ರಕ್ಕಸರ ಸದೆಯುವೆವು / ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕು ನಮಗೆ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೇಕು / . . . . / . . . . ಅಶಕ್ತರಲಿ ಮನೋಬಲವ / ತುಂಬಿ ಜನವಾಹಿನಿಯ ಸಂಘಟಿಸಿಹನು ಪ್ರತಾಪಿ / ಸುಕೃತಿಯ ಸುಂದರ ಉದ್ಯಾನವನು ನಿರ್ಮಿಪನು / ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವು ಬರಲಾರೆವು / ನಿಮ್ಮೊಡನೆ ಅನ್ಯಾಯುವ ನುಂಗಿ"[65] ಭವದ ಬದುಕಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ತಮ್ಮ ಗುರು ಕಲಿಕಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ತೊರೆದು ಬದುಕಿಗೆ ಉಪಯೋಗ ಬರುವ ಜೀವನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸಿದ ಸೌಮಿತ್ರಿಯನ್ನು ಗುರುವೆಂದು ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಮುನಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಗುರುವಾಗಿದ್ದ ಕಲಿಕಾಚಾರ್ಯ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಯಾವುದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಉಂಟಾದಾಗ ನಾವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತಿರೋಧ ತಂತ್ರ ರೂಪಿಸಿ ಎದುರಿಸಬೇಕೆ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಲಾಯಾನ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು.

ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವರಹಿತರಾಗಿ ಬದುಕುವ ಈ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿ. ಮೇಲಿನ ದಶರಥನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ದಶರಥನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜಾತ್ಯತೀತತೆ' ಎಂಬುದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕರುಣೆ ಅಥವಾ ಕನಿಕರದಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗುವಂತಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ತಳವರ್ಗದ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿತವಾಗುವಂತಹುದು. ನಾವು ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದಶರಥನಂಥ ರಾಜನನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗೆಲ್ಲ ನಾವು ಜುಂಗರುನ ಸಮುದಾಯದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದು ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡನೇ ವಿಧಾನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದುದು ಕೂಡ.

4.4.2.3. *ಶಬರಿ ಪ್ರಸಂಗ:*

ರಾಮ ಸೌಮಿತ್ರಿಯರು ಶಬರಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಉಳಿದೆರೆಡು ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಾಶಮಾನವಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಮಂಥರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಹಿನ್ನಲೆ ಒದಗಿಸಿ ದಾಖಲಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೊಯಿಲಿ ಶಬರಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಬರಿ ವ್ಯಾಧಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಹೀನ ಕುಲದವಳೆಂದು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಮತಂಗ ಮುನಿಯ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವಳು. ಸವಿಯಾದ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಮಾತೃಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಮಸೌಮಿತ್ರಿಯರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾ, 'ಹೀನಕುಲದವಳೆಂದು ಕಡೆಗಣಿಸದಿರು ದೇವ' ಎಂದು ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಶಬರಿಯ ಈ ಮಾತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವನೆನಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ಕೆಳಜಾತಿ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವುದೋ ಜಾತಿಯ ಮನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಆತಿಥೇಯರು ಮುದುಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಶಬರಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಮ ಶಬರಿಯ ಭಕ್ತಿ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮುಂದೆ ಯಾವ ಜಾತಿ-ಕುಲಗಳೂ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತು ಇವು: *"ಜಾತಿ ಕುಲಗೋತ್ರಗಳ ಲೆಕ್ಕಿಸೆನು ಕೇಳವ್ವ / ಜಲಕೆ ಕುಲವೇನಿಹುದು ನೆಲಕೆ ಕುಲವೇನಿಹುದು / ಫಲಕೆ ಕುಲವೇನಿಹುದು ಭಕ್ತಿಗೇಂ ಕುಲವುಂಟೇ / ವೈಷಮ್ಯ ಭೇದಗಳು ನೀರ್ಗುಳ್ಳೆ ತಾವೆಲ್ಲ / ಜಾತಿ ವಂಶಾವಳಿಗೆ ಗರಿಮೆ ಗಾತ್ರಗಳಿಲ್ಲ"*[66]

ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೂಡ ಇದೇ ಅರ್ಥದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾನೆ, *"ಕಬ್ಬು ಡೊಂಕಾಗಿರಲು ರಸವೇನು ಡೊಂಕಾಯ್ತೆ / ನದಿಯು ಡೊಂಕಾಗಿರಲು ಜಲವೇನು ಡೊಂಕಾಯ್ತೆ / ಬಿಲ್ಲು ಡೊಂಕಾಗಿರಲು ಬಾಣವದು ಡೊಂಕಾಯ್ತೆ"*[67] ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಮಾತುಗಳು ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಇಡೀ

ಪ್ರಕರಣದ ನಿಲುವೆಂಬಂತೆ ಇದೆ ಸೌಮಿತ್ರಿ ಹೇಳುವ *"ನಿನ್ನ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಮುಂದೆ ನಿನ್ನ ಭಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ / ಜಾತಿಗೀತಿಗಳೆಲ್ಲ ಕೊಚ್ಚಿಹೋದವು ತಾಯೆ"*[168] ಎಂಬ ಮಾತು.

4.4.2.4. ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನ ಸಂದರ್ಭ:

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಂಥದ್ದೊಂದು ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕವಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ನಡೆಯುವ ದಿನದ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಸಿದ್ಧತೆ ನಡೆಯುವಲ್ಲಿಗೇ ಕಥೆ ಮುಗಿದುಹೋಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂದರ್ಭ ಆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಆಗುವವರೆಗೂ ಮತ್ತು ಆದಮೇಲೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಇಂಥ ಒಂದು ಸಮೂಹಿಕ ಭೋಜನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಪಂಕ್ತಿಭೇದವಿತ್ತೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಸುಳಿವು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇದು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡಿ ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆಲ್ಲ ಇರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ಜಾತಿಯವರು ಮೊದಲು ಊಟಮಾಡಬೇಕು, ಯಾವ ಯಾವ ಜಾತಿಯವರು ನಂತರ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು, ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಯಾವ ಜಾತಿಯವರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಊಟಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪಟ್ಟಭದ್ರರು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ!

ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಈ ಜಾತೀಯತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಪಂಕ್ತಿಭೋಜನಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ನಾವು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೆ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ರಾಜನಾದ ದಶರಥನೇ ತಳ ಸಮುದಾಯದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಉಪಚರಿಸಿ ಅವನೊಡನೆ ಸಹಭೋಜನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಹಿಂತಹ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪೀಠಿಕೆ ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮುಗಿಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಈ ಚಿಂತನೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಪ್ಪ ತನ್ನ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಸೌಧಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದ ಈ ಸುಭದ್ರ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀರಾಮನಂತಹ ಮಗ ತನ್ನ ಆಡಳಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಸುಂದರವಾದ ಭವನವನ್ನೇ ಕಟ್ಟುವ ಎಲ್ಲ ಮುನ್ಸೂಚನೆಗಳು ಕಾವ್ಯಾಂತ್ಯದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ, *"ಪಂಕ್ತಿಭೇದವೇನೂ ಇಲ್ಲದಲೆ ಸರ್ವರೂ ರಸಕವಳ ಭುಂಜಿಸುತ, ಅನ್ನಬ್ರಹ್ಮನ ಪೂಜೆ ಚಂದದಲಿ ಮಾಡಿದರು"*[169] ಎನ್ನುವ ಸಾಲುಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಈ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ ವರ್ಗ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕೂಡ ಹಲವಾರು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನಮಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

4.4.2.5. ಶರಭಂಗ ಮುನಿ ಪ್ರಸಂಗ:

ಮೊಯಿಲಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮ ಪರಿವಾರ ಶರಭಂಗ ಎನ್ನುವ ಮುನಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ, ಹಣ ಹಾಗೂ ತೋಳ್ಬಲ ಉಳ್ಳವರು ಹೇಗೆ ದೀನದಲಿತರನ್ನು

ಶೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡಲು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಅದರಲ್ಲೂ ದೀನದಲಿತರ ಉದ್ಧಾರದಂತಹ ಅತೀ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಸಮಾಜದ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಶರಭಂಗ ಮುನಿ ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಬಡವರು ದೀನದಲಿತರ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡು ಮರುಗಿದವನು. ಅನೇಕ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣ ಬಯಸಿದವನು. ಆದರೂ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾವಿನ ಕಾಯಿ ಉದುರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಉಳ್ಳವನು. ಜನಸೇವೆ ಇಲ್ಲದಿರೆ ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಳ್ಳವನು. ಕಷ್ಟ-ಮೌಢ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಬೇಯುವಾಗ ಅವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅವರ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅಂದುಕೊಂಡವನು. *"ಹಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೋಡು ರುಚಿಸದೈ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ"*[170] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತು ಅವನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪತ್ತು ಎಂಬುದು ಬಡವರ ಬೆವರಿನಿಂದ ಗಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅವನ, *"ವ್ಯಕ್ತಿ ಗಳಿಸಿದ ಧನವು ವಸ್ತುವಾಹನವೆಲ್ಲ / ಅವನಿಗೆ ಸೇರಿದುದಲ್ಲ. ಹರಿದು ಬರಬೇಕದುವೆ / ಆರ್ತಜನರುದ್ಧಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ"*[171] ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವಿಶ್ವಬಂಧುತ್ವದ ಉದಾರತೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಯಾರದೋ ಶ್ರಮದಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ಯಾರೋ ಸುಖಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿರೋಧ ಕೂಡ ಇದೆ. *"ಘಾಸಿಗೊಳಿಪುದೆ ಪಾಪ. ಪ್ರೀತಿಪುದೆ ಪುಣ್ಯಕರ"*[172] ಎಂಬ ಅವನ ಆಶಯ ಕೇವಲ ರಾಮಾಯಣ ಕಾಲದ ಆಶಯ ಅಲ್ಲ ಇಂದಿನ ಆಶಯ ಕೂಡ ಹೌದು.

ಈ ಶರಭಂಗ ಮುನಿ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಬದುಕನ್ನು ಎತ್ತರಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಆ ಪ್ರಯತ್ನ ಫಲ ನೀಡದೆ ಹತಾಶನಾಗಿ ಅವನು ಅಗ್ನಿಗಾಹುತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಯಾವುದೇ ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಗಾರ ಎದುರಿಸುವ ಸಹಜ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಶ್ರಮದಿಂದ ಬಂದ ಆದಾಯವನ್ನು 'ದೇವಜನ' (ದೇವೇಂದ್ರನ ಕಡೆಯ ಜನ) ಮತ್ತು 'ರಕ್ಕಸರು' (ರಾವಣನ ಕಡೆಯ ಜನ) ಭೋಗಿಸುತ್ತಾ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ನಿರಂತರ ಶೋಷಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸ್ವತಃ ದೇವೇಂದ್ರನ ಎದುರೇ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಗೋಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಶರಭಂಗ ಮುನಿಯ ಚಿತ್ರಣ ನಮಗೆ ಈಗಿನ ಕಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅಳಲನ್ನು ಈಗಿನ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಎದುರೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ ಎದುರೋ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ದೇವೇಂದ್ರ ಇಂದಿನ ದುಷ್ಟ ರಾಜಕಾರಣಿಯೊಬ್ಬ ಮಾಡುವುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಈ ಮುನಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ! ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಇಂದಿನ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂವಹನ ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆಸುಗೆಹಾಕಿದೆ.

4.4.2.6. ಮಾಂಡಕರ್ಣಿ ಪ್ರಸಂಗ:

ಶೋಷಣೆಗೆ ಮುಖಗಳು ಹಲವಾರು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಮುಖವೊಂದೇ ಇಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಮೊಯಿಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡಕರ್ಣಿ ಮುನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಹಣಬಲದಿಂದ ಚಳುವಳಿಗಳ ನೇತಾರರನ್ನು ತನ್ನ ಬಲೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕುವ ಇಂದಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದುರಾಲೋಚನೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳ ಚಿತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅವಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಗಣಿಯೊಡೆಯರು ಮೈಮುರಿಸಿ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ಜೀವನದ ಮೂಲಭೂತಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡದೆ ಶೋಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದುಡಿಮೆಯ ಆದಾಯದಲ್ಲಿ ಇವರ ಭೋಗವಿಲಾಸದ ಜೀವನ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದ ಮಾಂಡಕರ್ಣಿ ಎಂಬ ಮುನಿಯೊಬ್ಬ ಈ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಮಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಶೋಷಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಜಾಗೃತರಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸುಧಾರಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಈ ಮುನಿ ಈ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪಾಲಿಗೆ ದೇವರ ಸಮಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತು ವೇದವಾಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ!

ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗೆ ಇರುವಾಗ ಒಂದುಸಾರಿ ಗಣಿ ಕುಸಿದು ಅನೇಕ ಗಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಭೂಸಮಾಧಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲಿನ ಗಣಿಮಾಲಿಕರು, ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರ ಹೋರಾಟ ರೂಪಿಸುವ 'ಮೆದುಳೇ' ಆದ ಈ ಮಾಂಡಕರ್ಣಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಲೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಭಾರೀ ಆತಿಥ್ಯ ನೀಡಿ ದೂರದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಭವ್ಯ ಬಂಗಲೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಧನಕನಕ ವಸ್ತುವಾಹನ ಅಪ್ಸರೆಯರನ್ನು ಹೋಲುವ ಸುಂದರಿಯರ ಸೌಲಭ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿ 'ನಿಮಗರ್ಪಿತ' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಭೋಗೋಲ್ಲಾಸ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕೆಡವುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಈ ದುರಂತವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಕಾಮಿನಿಗೆ ಕಾಂಚನಕೆ ಮದಿರೆಯಾ ಮೋಹಕ್ಕೆ / ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಬಲಿಕೊಟ್ಟನೈ / . . . . / ಪಂಚಾಸರದರಮನೆಯಲಿ ಗೆಜ್ಜೆಗಳ ಝುಣಝುಣವು / ಇತ್ತ ಗಣಿಗಳಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಗೈದ ಕಾರ್ಮಿಕ / ಕೈಕಾಲುಗಳಿಗೆ ತೊಡಿಸಿದ ಶೃಂಖಲೆಯ ಗಣಗಣವು ಮಣಮಣವು"*[173]

ಮುನಿಯನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿದ ರಕ್ಕಸ ಗಣಿಮಾಲಿಕರು ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಕಾಲಿಗೆ ಬಳೆತೊಡಿಸಿ ಅವರ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬಡಿದು ಗೂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ ಅವರನ್ನು ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚಿ ಸುಡುತ್ತಾರೆ. *"ಅಗ್ನಿ ಅಪಘಾತದಲಿ ಮಡಿದರೆಂದು ಸತ್ಯವನ್ನೆ ಸಮಾಧಿ ಗೈದರು"*[174] ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯದ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾದಂಥವು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಮಾನಭಂಗ ಮಾಡುವ, ಅವರನ್ನು ದೂರದ ಪ್ರದೇಶದ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗೆ ಮಾರುವ, ಅವರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆಡೆಮುರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೆ ಮಾರುವ ಗಣಿಮಾಲೀಕರ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಮಗೆ ಕಂಪಾಲಪಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿನ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ದುರಂತವನ್ನು ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ರಾಕ್ಷಸರು ದೇವತೆಗಳು ವೈರಿಗಳೇ ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಬಡವರ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವುದು ಮಹತ್ವದ ಮಾತು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ವಿಕಾರ ಕೂಸಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಮಾಂಡಕರ್ಣಿಂತೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಬಗ್ಗುಬಡಿಯಾಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಈ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶೋಷಕರೆಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಬಚಾವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ಶೋಷಣೆಯ ಹತ್ತು ಹಲವು ಮುಖಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಮನೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾಡಿಗೆ ಮರಮುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತರಲು ಹೋದಾಗ ಅವರನ್ನು ತಡೆಯುವ ಉಗ್ರಾಗ್ನಿ ಎಂಬ ಗಣಿ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕ ಮಾಡುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವು, ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ದೊಡ್ಡಕಳ್ಳರಿಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟ 'ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟ ಅರಣ್ಯ' (Reserve Forest) ವನ್ನೋ, 'ವಿಶೇಷ ಅರಣ್ಯ' (Special Forest) ವನ್ನೋ ಸೌದೆಯಂತಹ ತಮ್ಮ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತರಲು ಬಡವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ವನಪಾಲಕನೋ ಅರಣ್ಯಾಧಿಕಾರಿಯೋ ಆ ಬಡವರ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಉಗ್ರಾಗ್ನಿಯ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಕಂಡ ರಾಮ ಕೋಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ

ಮಾತು ಇದು: "*ಏಕೆ ತಡೆದಿರಿ ನೀವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಸಮಪಾಲು ಕಾನನವು / ಗಣಿಸ್ವಾಮಿಗಳು ಶ್ರಮಿಕರಿಗೆ ಮನೆಗಳನು ಕಟ್ಟಕೊಡುವುದು ಕರ್ತವ್ಯ*"[175]

ರಾಮನ ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವ ಮಾತಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಇಡೀ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ 'ಧಣಿ'ಗಳಿಗೂ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಎಂದುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "*ನಿಮ್ಮ ಭೋಗ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಕರನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ದುಡಿಸುವಿರಾ*"[176] ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಅವರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ದಬಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ "*ನಿಮ್ಮ ಕೃಪಾಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಶ್ರಮಿಕರಿಗೆ / ದಿವರಾತ್ರಿ ಗಣಿಗಳಲಿ ಜೀತ ಬಡಿಯುವವರವರು / ಅವರಿಗೆ ಒಡೆತನವು ಸಲ್ಲುವುದು ಸಹಜಧರ್ಮ / ಇನ್ನೀಗ ಅವರೇ ಧಣಿಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಹೆನು*"[177] ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಆಡಳಿತಗಾರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಆದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಇಡೀ ಗಣಿಗಳ ಒಡೆತನವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೇ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನ ಈ ವರ್ತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ 'ಉಳುವವನೆ ಹೊಲದೊಡೆಯ' ಕಾನೂನಿನ[178] ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟುಬಂದು ಅವರು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತಾ ಏಳುತ್ತದೆ. ಖಂಡಿತಾ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ರಾಮನ ಈ ಕಾರ್ಯ ಅಲ್ಲಿನ ಗಣಿಮಾಲೀಕರನ್ನು ರೊಚ್ಚಿಗೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ ಒಂದು ದಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಗುಡಿಸಲುಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ತಕ್ಷಣ ಕಾರ್ಮಿಕರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಿ ಕತ್ತಿ, ಭರ್ಚಿ, ಕೋಲು, ಕುಡಗೋಲುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎದ್ದುನಿಂತಾಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಬೆದರಿ ಚದುರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬಾಳು ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದುನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರೆಲ್ಲ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ 'ಈ ಗಣಿಗಳ ಮಾಲೀಕರು, ಧಣಿಗಳು ನೀವೆ ಆಗಬೇಕು' ಎಂದು ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತಂದಾಗ ರಾಮ ನಯವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ರಾಜಪಟ್ಟವನ್ನೇ ತೊರೆದು ಬಂದವನಿಗೆ ಈ ಗಣಿಯ ಧಣಿ ಪಟ್ಟವೇಕೆ? ಅವನು ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವ, "*. . . ನಿಮ್ಮದೆ ಗಣಿಯು / ಅಲಸದೆಯೆ ದುಡಿದುಡಿದು ಭೋಗಿಸಿರಿ ಮನದಣಿಯೆ / ಶೋಷಣಾರಹಿತ ನವ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಿಸಿರಿ / ಹಾಳು ಭೂಮಿಯನುಳುವ ಕೂಲಿಕಾರನೆ ಒಡೆಯ*"[179] ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಉಳುವವನೆ ಹೊಲದೊಡೆಯ ತತ್ವದ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಕರಣ ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿಂತನೆ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು? ಗಣಿಮಾಲೀಕರು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎರಡುಬಾರಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಾರಿ ಅವರು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಸೋಲುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆ ಸಾರಿ ಮಾಲೀಕರು ಸೋಲುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿಂದಲೇ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮೊದಲಬಾರಿಯ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಂಡಕರ್ಣಿ ಎಂಬ 'ಹೊರಗಿನ ಮೆದುಳನ್ನು' ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಈ ಒಂದೇ ಮೆದುಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೆದುಳು ಯಾವಾಗ ಕೈಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಚಳುವಳಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುರಿದುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಏನಾಯಿತು?

ಎರಡನೇ ಬಾರಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ಒಂದೇ ಮೆದುಳಿನ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರದೇ ಅದು ಅವರ 'ಸಾಮೂಹಿಕ ಜಾಗೃತಿ' ಮೇಲೆ ನಡೆಯಿತು. ಇಷ್ಟರೊಳಗೇ ಸೀತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳುವ 'ಶಿಕ್ಷಕಿ'ಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ! ರಾಮ, "*ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ತರಬೇತಿ ಸರ್ವರಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ / ಕಟ್ಟೆಚ್ಚರದಲಿರಬೇಕು ಧಾಳಿಯೆದುರಿಸಬೇಕು*"[180] ಎಂದು ಹೇಳಿ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗುವವರನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ

ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ತರಬೇತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರನ್ನು ಪರಿಣಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸೀತೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಗೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೇ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಸಲಹೆ ಮೇರೆಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿದ ದೈಹಿಕ ಬಲದ ಹೊರಗಿನ ಶಕ್ತಿ ಇವರೆಡೂ ಸೇರಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ, ಅದೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ನೀಡಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಬಾರಿ ಚಳುವಳಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟೆ, ಯಾವುದೇ ಜನಪರ ಚಳುವಳಿ ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಲೋಚನೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೋಲು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಹಾಗೆ ಸೋಲುಕಾಣದಂತೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇಡೀ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜಾಗೃತಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಅದು ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಹೀಗೆ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ರೂಢಿಯಿಂದ ಇರುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ಮಧ್ಯೆಮಧ್ಯೆ ಕಥೆಯ ಓಟಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಬರದಂತೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂದಿನ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಿ ತರತಮಗಳ ಚರ್ಚೆನಡೆಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವನ್ನು ಹಾಗೇ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಮರಾಜ್ಯ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, *"ಜಾತಿಮತವರ್ಣಗಳ ಭೇದವೆಲ್ಲವು ಅಳಿದು / ವಿಶ್ವಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಲ್ಲೆಡೆಗು ಅರಳಿಹುದು"*[81]

4.4.3. ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳು:

"ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಬರೆದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವಿದ್ದರೆ ಈಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಂದು ರಚಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದು ಕೂಡ ದುರ್ಬಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶೋಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಒಳತೋಟಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಯುಗಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ."[82] ಇವು ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಸೋಪಾನವೊಂದರ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು. ತಾವು ಬರೆವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಅವರ ಇಚ್ಛೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ. ಆ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳೇ ಆದ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಆದರ್ಶ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಪ್ರಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳು, (ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳು) ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಡೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಗಮನ ಇಂಥ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಕೋರಿಕೆ ಮೇರೆಗೆ ರಾಕ್ಷಸರ ಉಪಟಳವನ್ನು ತಡೆಯಲೆಂದು ಹೊರಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಅವನು ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ವನವಾಸಕ್ಕೆಂದು ಮತ್ತೆ ಅರಮನೆ ಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜದ ಓರೆಕೋರೆಗಳು ಆಡಳಿತಗಾರರ ನೇರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶ. ಇದು ಅವರ ಎರಡನೇ ಸೋಪಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿತವಾದ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬರುವುದು.

ಇದಲ್ಲದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳ ನನಸಾಗುವಿಕೆಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದದ್ದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂರನೇ ಸೋಪಾನ. ಇಡೀ ಮೂರನೇ ಸೋಪಾನವನ್ನು ನಾವು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸೋಪಾನ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆ 'ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು' ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಅಥವಾ ಸುಗ್ರೀವ ರಾಜ್ಯ ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ. ಸುಗ್ರೀವ ಎಂದರೆ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ. ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಬಹುಶಃ ತಾವು ಮಾಡಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದ, ಮಾಡಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ, ಆಗದೇ ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬರುವ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರ ಸೂತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೊಯಿಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸುಗ್ರೀವನ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯ ಆಡಳಿತ ಸ್ವಲ್ಪೇ ದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾದರೂ ಅನೇಕ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಮುತ್ಸದ್ದಿ ರಾಜಕಾರಣಿಯೊಬ್ಬನ ಆಡಳಿತವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು:

4.4.3.1. *ಶ್ರೀಗಂಧ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ:*

ಸುಗ್ರೀವನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಶ್ರೀಗಂಧ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು, ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿರುವ ತಳಸಮುದಾಯದ ಜನತೆಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖ ಮಾಡಿಸುವುದು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಗಳು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಗತಿ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆ ರಾಜ್ಯದ ಜನತೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಟ್ಟವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಜ ಸುಗ್ರೀವ ಗುರುತಿಸಿ ಸಾಕ್ಷರತೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗುವುದು ಆ ಸಮಾಜದ ತುದಿಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಳಮಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಅಂದಿನ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಹೌದು, ಇಂದಿನ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಹೌದು.

ಹೀಗೆ ತಳಸಮುದಾಯದವರು ಜಾಗೃತರಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ತುದಿಸಮುದಾಯದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸೇವೆ ಮಾಡುವವರು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು ಅವರ ಈ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯದ ಸುಧಾರಣೆ, ಜಾಗೃತಿಗಾಗಿ ಆಡಳಿತ ಮುಂದಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಈ ತುದಿಸಮುದಾಯಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ತಡೆಯಲು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸುಗ್ರೀವನ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ' ನೀಡುವ ಈ 'ಶ್ರೀಗಂಧ ಶಿಕ್ಷಣನೀತಿ' ಯ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕುವ ಅಂದಿನ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಸುಗ್ರೀವನ ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ ಧೂಮ್ರಾಕ್ಷ ಎನ್ನುವವನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾತು ನೋಡಿ ಹೇಗಿದೆ: *"ಕ್ಷಮಿಸೈ ಸಾಮ್ರಾಟ / ವಾನರರ ಬಾಲರೆಲ್ಲ ಓದು ಬರಹಕೆ ಬೀಳೆ / ಹೊಲಗದ್ದೆ ತೋಟದಲಿ ಗೆಯ್ಯುವವರಾರಿಹರು."*[183] ಅವನ ಈ ಮಾತು ದಲಿತರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರ ಸೇವೆಯಿಂದಲೇ ಬದುಕುವ ಇಂದಿನ ಒಬ್ಬ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತನ ಮಾತಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ.

ಸುಗ್ರೀವ ಈ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಗುರುಕುಲಗಳನ್ನೂ ಗುರುಗಳನ್ನೂ ಸಂಘಟಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಯೋಜನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಬಡವರ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ' ದಿಂದಾಗಿ ಗುರುಕುಲಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಕ್ಕಳು ವಿದೇಶಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಗುರುಕುಲಗಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಗುರುಕುಲಗಳು ಹಾಳುಬೀಳತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗುರುಕುಲಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸರ್ಕಾರಿ ಶಾಲೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ

ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಗಂಭೀರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಾಗ ಇಡೀ ಯೋಜನೆಯನ್ನೇ ಕೈಬಿಡದೇ ಸುಗ್ರೀವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಫಲತೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿಫಲತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾದ ವಿದೇಶಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವನು ನಿಷೇಧಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಕೆಲವರ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು: *"ಅನ್ಯದೇಶಕೆ ಸಾರಿ ರಾಷ್ಟ್ರಶೀಲವ ಕೆಡಿಪ / ಉಚ್ಚನೀಚದ ಭೇದ ಷಡ್ಯಂತ್ರ ಬೋಧಿಸುವ / ಶ್ರಮಿಕರನು ಹೀನೈಸಿ ತನ್ನನೇ ಮರೆಯಿಸುವ / ಧನಕನಕವೆಲ್ಲವನು ಸಂಚಯಿಸಿ ಮೋಹಿಸುವ / ಶಿಕ್ಷಣವನೆಂದಿಗೂ ನಾನೊಲ್ಲೆ."*[84]

ಇದು ಶ್ರೀಮಂತರ ಮಕ್ಕಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೆ ಬಡವರ ಮಕ್ಕಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ತೀರಾ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದ ಆಹಾರದೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಬಡವರ ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಗೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದೇ, ರೋಗದ ನಿಜಕಾರಣ ತಿಳಿಯದೆ ಅದರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಮುಂದಾಗುವ ಪೆದ್ದು ವೈದ್ಯನಂತೆ ಅವನು 'ಕಡ್ಡಾಯ ಶಿಕ್ಷಣ' ಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಆದೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮಕ್ಕಳ ಗೈರುಹಾಜರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣ ಗುರುತಿಸಿ ಯೋಗ್ಯಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗೆ ಸನಿವಾಸ ಶಾಲೆಗಳ (Residential Schools) ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿ ಅವರ ಗಳಿಕೆಯ ಅಲ್ಪಭಾಗವನ್ನು ಅವರ ಪಾಲಕರಿಗೂ ಕಳಿಸುವ ಅರ್ಥಬದ್ಧ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುತ್ತಾನೆ!

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಗ್ರೀವ ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಸಾಕ್ಷರತೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೀತೆ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸುವುದು. ವಿದ್ಯೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನರಿಯದ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರರಾದ ಈ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸೀತೆ ವಿದ್ಯೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಹೇಳಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅವರನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮುಖಮಾಡಿಸುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಅಂದುಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಘೋಷಣೆಯಿಂದ ಅದು ಆಗುವಂಥದಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಶ್ರಮ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭೂಲರನ ಪ್ರಕರಣ ಸಾಭೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕಥೆ ಸುಗ್ರೀವ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುವ ಮುನ್ನವೇ ಬರುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಕವಿ ಈ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಅವಕಾಶ ಸುಗ್ರೀವ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಅದನ್ನು ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

4.4.3.2. ಮದಿರಾಲಯ, ವೇಶ್ಯಾಲಯ, ಜೂಜುಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಸುವುದು:

ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯವೊಂದರ ಅಪಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ಮದಿರಾಲಯಗಳು, ವೇಶ್ಯಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಜೂಜುಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಸಲು ಸುಗ್ರೀವ ಕ್ರಮಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಅವನ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮ. ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಮದಿರಾಲಯಗಳೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಂಡದಂಗಡಿಗಳು, ವೈನ್‌ಶಾಪ್‌ಗಳು. ಅಲ್ಲಿನ ವೇಶ್ಯಾಲಯಗಳೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಈ ಸೌಲಭ್ಯಹೊಂದಿರುವ ಕ್ಲಬ್‌ಗಳು. ಹಾಗೇ ಅಲ್ಲಿನ ಜೂಜುಕಟ್ಟೆಗಳೆಂದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಇಂದಿನ ಲಾಟರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಇಸ್ಪೀಟು, ಓ.ಸಿ. ಮುಂತಾದವು ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಥಟ್ಟನೆ ಮನವರಿಗೆ ಆಗುವಷ್ಟು ಅವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಸುಗ್ರೀವ ಈ ಅಪಲಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ವಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅವನ ಹೊಸಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಗೆ ಅವನ ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ ಧೂಮ್ರಾಕ್ಷ ಕೊಂಕು ತೆಗೆದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ ದರೀಮುಖ ಕೊಂಕುತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿ ಅವರ ಸಲಹೆ ಪಡೆದು ಜಾರಿಗೆ ತರಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಅವನು ಸುಗ್ರೀವನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವನು ಹಿಂದೇಟುಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡು ಮೂರು ಅನಾಹುತಗಳಾಗುತ್ತವೆ: ಒಂದು: ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ, ಮದಿರಾಲಯಗಳು, ಜೂಜುಕಟ್ಟೆಗಳು ಇವು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ! ಅವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮನೆಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದು ಇವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜನ ಉತ್ತೇಜನರಹಿತರಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೆಯದು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮುಚ್ಚಿದರೆ ರಾಜ್ಯಾದಾಯ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ದರೀಮುಖ ಸುಗ್ರೀವ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ ಎಂದೇ ನಾವು ಅಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪಾನನಿಷೇಧದಂತಹ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ನಿರ್ಧಾರ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯೊಬ್ಬನ ಮುತವರ್ಜಿಯಿಂದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಗಾಲು ಹಾಕುವ ಇಂದಿನ ಸಚಿವಸಂಪುಟದ ಒಬ್ಬ ಸಚಿವನೇ ಎಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸುಗ್ರೀವ *"ಪ್ರಜಾರೋಗ್ಯ ಕೆಡಿಸಿ ಗಳಿಸುವ ದ್ರವ್ಯವದೇಕೆ?"*[85] ಎಂದು ಅವನು ರಾಜ್ಯಾದಾಯದ ಕುಂಟುನೆಪವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದರೆ, *"ಒಬ್ಬರನೊಬ್ಬರರಿತು ಬಾಳುವುದು ಜೀವನವು / ಒಬ್ಬರನೊಬ್ಬರ ತಿಂದು ಬದುಕುವುದು ಮರಣವ್ಕೆ"*[86] ಎಂದು ಅವನ ಇನ್ನೆರೆಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಯೋಜನೆಯ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಮುತ್ಸದ್ದಿ ರಾಜಕಾರಣಿಯೊಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದಾಗ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಗ್ರೀವ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೂಮ್ರಾಕ್ಷ, ದರೀಮುಖನಂಥವರು ಅವಕಾಶವಾದಿ 'ರಾಜಕಾರಣಿ' (Politician) ಆಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸುಗ್ರೀವನಂತೆ ಆದರ್ಶ ರಾಜಕೀಯ 'ಮುತ್ಸದ್ದಿ' (Statesman) ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

4.4.3.3. ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಹಾವಳಿ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮ:

ಬೆಳೆಯುವ ಕೈ ಹಾಗೂ ತಿನ್ನುವ ಬಾಯಿ ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳ ಹಾವಳಿಯಿಂದ ಅತ್ತ ರೈತರೂ, ಇತ್ತ ಗ್ರಾಹಕರೂ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಇಂದಿನ ಒಂದು ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಸುಗ್ರೀವನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥದೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ನಿವಾರಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳ ಕಳ್ಳಸಾಗಾಟ, ಕಳ್ಳದಾಸ್ತಾನು ಮೂಲಕ ಕೃತಕ ಬರಗಾಲ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ತಂತ್ರ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸುಗ್ರೀವ ಕಠಿಣ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಂಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾನೆ.

4.4.3.4. ಬಡವರಿಗೆ 'ಉದ್ಯೋಗ ಭರವಸೆ ಯೋಜನೆ' ಮತ್ತು 'ವಸತಿ ಯೋಜನೆ'

ಅನ್ನದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸ್ಥಳಗಳಾದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅನ್ನದ ಕೊರತೆ ಉಂಟಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ 'ಬೆಳೆಯದ' ನಗರಗಳ ಕಡೆ ಹಸಿದ ಬಡಜನ ಹೊರಡುವ ಸಂದರ್ಭವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಇಂದಿನ ಈ ಅಸಮರ್ಪಕ ವಲಸೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇಂದು ಭಾರತದ ಯಾವುದೇ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರಾಜ್ಯವಿರಲಿ, ದೇಶವಿರಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಆದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲದು. ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಗ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಳೆದು ಊದಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಲಕ್ಷಣ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ರೋಗದ ಲಕ್ಷಣ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದ ಬೆಂಗಳೂರಿನಂತಹ ಯಾವುದೋ

ಒಂದೋ ಎರಡೋ ನಗರಗಳಿಗೆ ಜನ ವಲಸೆಹೋಗಿ ಆ ನಗರಗಳು ಮೈಮೇಲಿನ ಗಾಯದಂತೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡ ರಾಜ್ಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರದೇ ರೋಗದ ಲಕ್ಷಣವೇ. ಕಾವ್ಯ ಈ ರೋಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಗತ್ಯ ಕ್ರಮಕೈಗೊಂಡಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರು ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಈ ಅನಗತ್ಯ ವಲಸೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸುಗ್ರೀವ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ದುಡಿಯುವ ಕೈಗೆ ಕೆಲಸ ಸಿಕ್ಕು ಅವರ ಬಾಯಿಗೆ ಅನ್ನ ಅಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಲು 'ಉದ್ಯೋಗ ಭರವಸೆ ಯೋಜನೆ'ಯೊಂದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೂರಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸೂರು ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶದ 'ವಸತಿ ಯೋಜನೆ', ಹಾಗೇ 'ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಗೆ ಕ್ರಮ' ಇವು ಸುಗ್ರೀವ ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ಇನ್ನಿತರ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳು.

ಸುಗ್ರೀವ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ರಾಜನಾಗಿ ತನ್ನ ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನನಸುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಬಹುತೇಕ ಯೋಜನೆಗಳು ಕೂಡ ಹಣ ಖರ್ಚುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಅನೇಕ ಯೋಜನೆಗಳಂತೆಯೇ ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಯೋಜನ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಅವನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಸುಧಾರಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಮಿಶ್ರಫಲ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಾಧಕ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೆ ಹತ್ತರಷ್ಟು ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಅಸಡ್ಡೆ, ಬಡಗ್ರಾಹಕರ ಜಾಗೃತರಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಈ ವಿಫಲತೆಗೆ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯೋಜನೆಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡದೆ ಅದರ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಕಡೆ ಸುಗ್ರೀವ ಮುಂದಾಗುವುದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಆಡಳಿತ ಮಾಡುವವರು ಎಷ್ಟೇ ಆದರ್ಶರಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವು ಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ 'ಗ್ರಾಹಕರ ಜಾಗೃತಿ' ಅನ್ನುವುದು ಆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಈಗ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವನು ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಭೆಕರೆದು, *"ಮತ್ತೋರ್ವರನು ತಿಂದು ಬದುಕುವುದು ಬದುಕಲ್ಲ / ಓರ್ವರೋರ್ವರನರಿತು ಬದುಕುವುದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು"*[487] ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಹಿತವಚನ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸುಗ್ರೀವನ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳೆಲ್ಲ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನು ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆಯಲ್ಲ ಅವು ಮಹತ್ವವಾದಂಥವು ಮತ್ತು ಅನುಕರಣಾಯೋಗ್ಯವಾದಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಯಾವುದೇ ಸುಧಾರಣಾ ಕ್ರಮ ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವಾಗಲೂ ವಿರೋಧ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿರೋಧ ಬಂದಾಗೆಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವವರು ತಮ್ಮ ಕ್ರಮಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅನವಶ್ಯಕವಾದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಆ ಯೋಜನೆಗಳ ಪ್ರತಿಫಲ ಜನರನ್ನು ತಲುಪಲು ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸುಗ್ರೀವ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಹಾಮುತ್ಸದ್ದಿ ರಾಜಕಾರಣಿಯಾಗಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ಸುಗ್ರೀವನ ಈ ಪಾತ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ತನ್ನ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಹಾಗೇ ಮುತ್ಸದ್ದಿತನಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಳಂಕ ಬರದಂತೆ ನಿರ್ವಹಣೆಯಾಗಿದೆ.

4.4.3.5. ರಾಮ ಮತ್ತು ಭರತರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ರಾಮರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ:

'ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದಂತೆ ನಮ್ಮಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು 'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ರಾವಣನ ಅಂತ್ಯವಾದ ತಕ್ಷಣ ಗೆದ್ದ ಸಂತಸದಲ್ಲಿ ಸುಗ್ರೀವ ಸೈನ್ಯ, ಇಂದಿನ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯ ಬೆಂಬಲಿಗರು ಆಚರಿಸುವ ವಿಕೃತ ಸಂತೋಷಾಚರಣೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಪತ್ತಿನ ಲೂಟಿ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ರಾಮ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ನಿಜವಾಗಿ ರಾಮರಾಜ್ಯ ಅಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಸತ್ಯಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಗಶಾಂತಿಗಳೆಲ್ಲ / ಎಲ್ಲೆಡೆಗೆ ಹಬ್ಬದಿರೆ ಜನಾಂಗದ್ವೇಷವಳಿಯದಿರೆ ರಾಮರಾಜ್ಯವದೆಂತು? . . . ನ್ಯಾಯಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಜಯವೆ ರಾಮರಾಜ್ಯ"*[188]

'ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅಳವಡಿಸಿದವನು ಭರತ. ರಾಮನ ಆಡಳಿತ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದ ಎಂಬುದು ಅವನು ಕಾಡಿನಿಂದ ಮರಳಿದ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಈ ವರದಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ: *" . . . . ಸರ್ವರಿಗು ಸಮಪಾಲು / ಸರ್ವರಿಗು ಸಮಬದುಕು ಸರ್ವರಿಗು ಸಮನ್ಯಾಯ / ಎಂದೆನುತ ಸರ್ವರುದಯದ ತತ್ವ ಮುಂದೊಡ್ಡಿ / ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯವನೆ ಪಾಲಿಸುತ ಬಂದರೈ / ಲೋಭ ಈರ್ಷೆಗಳಿಲ್ಲ ಚೋರಬಾಧೆಗಳಿಲ್ಲ / ಕೊಲೆಸುಲಿಗೆ ಮುನ್ನಿಲ್ಲ / ಹೊಸನಾಡ ಕಟ್ಟಿದರು / ಸರ್ವವೂ ರಾಮಂಗೆ ಅರ್ಪಿತವು ಎಂದೆನುತ / ರಾಮ ರಾಜ್ಯವಿದೆಂದು ಘೋಷಣೆಯ ಮಾಡಿದರು/"*[189] ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಾದ ಜಾತಿ-ವರ್ಗ-ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಗಳು, ಸರ್ವೋದಯ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡಿದ್ದವು! ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ,

". . . ನ್ಯಾಯಕಟ್ಟೆಗಳಿಲ್ಲ / ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳು ಮುನ್ನಿಲ್ಲ ಮನೆಗಳೆಲ್ಲವು ನೋಡೆ / ತೆರೆದ ಬಾಗಿಲು ಸತತ ತಸ್ಕರತೆ ಇನಿತಿಲ್ಲ / ಕ್ರೂರಶಿಕ್ಷೆಗಳಿಲ್ಲ ಮರಣದಂಡನೆಯಿಲ್ಲ / ಕೊತ್ವಾಲ ತಿರುಗಾಟ ಪೀಡನೆಯು ಮುನ್ನಿಲ್ಲ / ವಂಚನೆಯು ಅಪಹರಣ ಏನೊಂದು ಸುಳಿದಿಲ್ಲ / ಅಧಿಕಾರಮದವಿಲ್ಲ ದರ್ಪಜಂಭಗಳಿಲ್ಲ / ಧರ್ಮದಾ ನೆಪದೊಳಗೆ ಶೋಷಣೆಗೆಯೆಡೆಯಿಲ್ಲ / ಮೇಲುಕೀಳುಗಳೆಂಬ, ಮೇಲರಿಮೆ ಕೀಳರಿಮೆ / ಯೆಂದೆನುವ ಭಾವಗಳು ಆರನೂ ಸೋಂಕಿಲ್ಲ / ವರ್ಣಭೇದದ ಪಕ್ಷಪಾತವೇನಿಲ್ಲಿಲ್ಲ / ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕು ಅಂಜಿ ಕುಸಿದವರಿಲ್ಲ./"[190] ಕಳವು, ಮೋಸ, ವಂಚನೆ, ಪೀಡನೆ, ದರ್ಪ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆ, ಇವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯ ರಾಮರಾಜ್ಯವೇ ಹೊರತು ರಾಮರಾಜ್ಯವೆಂದರೆ ರಾಮನನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವನಿಗೊಂದು ಗುಡಿಕಟ್ಟಿ ಅದರೊಳಗೆ ಅವನನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕಿ ಬೀಗಜಡಿದು ಹೊರಗಡೆ ಕುಂಕುಮ ಬಡಿದುಕೊಂಡು ಕೇಕೆಹಾಕಿ ರಂಪಾಟ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸ್ವತಃ ರಾಮ ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ರಾಮರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಡಳಿತ ತನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಕಡೆ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖನಾಗುತ್ತಾನೆ. *'ಚಕ್ರಿಯಾದೊಡೇನು ಸಾಮಾನ್ಯನಂತಿಹನು'*[191] *'ಸರ್ವರಲಿ ನೆಲೆಸಿಹನು ಸರ್ವವನು ಪಡೆದಿಹನು'*[192] ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು ಅವನ ಬೆರೆಯುವಿಕೆ, ಸರಳಜೀವನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತವೆ. *"ಎನ್ನ ಕೀರ್ತಿಸಲೇಕೆ / ವೈಭವೀಕರಣಮಿದು ಸಲ್ಲದೈ ನಾ ದೊರೆಯು / ಕರ್ತವ್ಯಗೈದಿಹೆನು ವಿಜಯ ಮಂದಿರವೆಂದು / ಭವನಗಳ ಕಟ್ಟದಿರಿ ಏಕೆ ವಿಜಯೋತ್ಸವವು / ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಧನವ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರಿ / ದೀನದಲಿತರ ಮೆರೆಸಿ ಸಂತೋಷಗೊಳಿಸಿಬಿಡಿ / ದುಃಖದಲಿ ನೋವವರ ಕಣ್ಣೀರ ತೊಡೆಯುವುದೆ / ಎನಗೆ ಅರ್ಚನೆಯೆಂದು ಎನ್ನ ಕೀರ್ತಿಯದೆಂದು / ಸರ್ವರೂ ಭಾವಿಸಿರಿ. . ."*[193] ಎಂದು ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ಸುದ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಮನೇ ಜೀವತಳೆದು ಬಂದು ತನ್ನ 'ಹಿಂಬಾಲಕರಿಗೆ' ಹೇಳಿದ ಮಾತಿನಂತಿವೆ.

4.4.4. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಮೊಯಿಲಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡನೇ ಸೋಪಾನದ ಆರಂಭದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಗಿ ಬರೆದ ಕೆಲಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮುನ್ನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ *"ಅಂದು ಕೂಡ (ಹಿಂದಿನ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತಿತರ ರಾಮಾಯಣಗಳ ರಚನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ)* ದುರ್ಬಲ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು

ಶೋಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಒಳತೋಟಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಯುಗಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನೇ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ."[194] ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರಮುಖವೆನ್ನಿಸುವ ಕೆಲಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದೇತರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಚರ್ಚೆನಡೆಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆ, ಸೇರ್ಪಡೆಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡೋಣ:

4.4.4.1. ಅಹಲ್ಯಾ ಪ್ರಕರಣ:

ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಶಂಭೂಕವಧೆ ಪ್ರಸಂಗ ಹೇಗೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ತುದಿಸಮುದಾಯವೊಂದು ನಡೆಸಿದ ಬರ್ಬರ ಕೃತ್ಯವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೇ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಯೋನಿಶುದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಘೋರ ಅನ್ಯಾಯದ, ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಕೃತ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವಂಥದ್ದು ಅಹಲ್ಯಾ ಪ್ರಕರಣ. ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗದಂತೆ, ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಎಳೆದ ಬರೆಯಂತೆ ಈ ಪ್ರಕರಣವಿದೆ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ. ಅಹಲ್ಯಾ ಪ್ರಕರಣ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಮೂಲಕಥೆಗೆ ಒಂದು ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಯಂತ್ರಭಾಗದಂತೆ (Extra Fitting) ಬರುವ ಕಥೆ. ಇದನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರೂ ರಾಮಾಯಣ ಕಥೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಏನೋ ಕಳಚಿಹೋದ ಅನುಭವ ಓದುಗನಿಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಮೂರು ರಾಮಾಯಣಕಾರರಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕರಣ ಕೇವಲ ರಾಮನ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಮಾಸ್ತಿ ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು 'ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ' ಮತ್ತು 'ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ'. ಮೊಯಿಲಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು 'ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ' ಮತ್ತು 'ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ' ಮಧ್ಯೆ 'ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ' ಕೂಡ.

ಮೊಯಿಲಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಈ ಕಥೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಬಗ್ಗೆ ನೋಡುವುದು ಉಚಿತ. ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮುಖ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಮ್ಮೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ಇಂದ್ರ ಗೌತಮ ಮುನಿಯ ಮಡದಿಯಾದ ಅಹಲ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಂಡು ಅವಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಡುತ್ತಾನೆ. ಪತಿವ್ರತೆಯಾದ ಅವಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಲಾರಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಇಂದ್ರ ಅರ್ಧರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದ ಲಕ್ಷಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಗೌತಮ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಒಬ್ಬಳೇ ಇದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಗೌತಮನ ವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂದು 'ಕೂಡುತ್ತಾನೆ'. ಹರೆಯದ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅಹಲ್ಯೆ ತನ್ನ ಗಂಡನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂದ್ರ 'ಪರಪುರುಷ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಅವನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕೂಡುವಿಕೆಯು ಅವಳ ಗಂಡ ಗೌತಮನಿಗೆ ತಿಳಿದು ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಅವನು ಹೆಂಡತಿ ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಕಲ್ಲಾಗುವ ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಅವಳು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕಲ್ಲಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಅವಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ಅವಳ ಶಾಪವಿಮೋಚನೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಜೀವಂತ ಹೆಣ್ಣಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಾರೆ.

ಅಹಲ್ಯೆ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಕೂಡುವುದು ಅವನು ತನ್ನ ಗಂಡ ಗೌತಮ ಎಂದೇ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಂಚಕ ಇಂದ್ರ, ಅವನ ಮೋಸ ಕುತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಅಹಲ್ಯೆ ಎಂದುದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಸಮಾನ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ಇಂದ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಏನನ್ನೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡದ 'ಶುದ್ಧಭಾವನೆಯ

ಸತಿ' ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೊಯಿಲಿ ಮಾಡಿದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಏನು ನೋಡೋಣ.

ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ 'ಅಹಲ್ಯೆ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪೇನು' ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇಕೆಂದರೆ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶದ ವಿವರವನ್ನು ಕವಿ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಪಾಡು ಕೂಡ ಗಮನಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾರುವೇಶದಿಂದ ಬಂದು ಮೋಸದಿಂದ ಕೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಗೌತಮಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದುಹೋಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗೆಲ್ಲ ಅಹಲ್ಯೆ ಇಂದ್ರ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ನೋಡಿ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರೊಳಗೂ ಈ ಕೂಡುವಿಕೆಯ ಆಸೆಯೊಂದು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸಾಗಿ ಆಸೆಯನ್ನು ಅವಳೆದುರು ಹೇಳುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ತನ್ನ ಮನದಿಂಗಿತವನ್ನು ಅವನು ಅವಳೆದುರು ಹೇಳಿ ಅವಳಿಗೆ ಆಲೋಚಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಕೂಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಗೂ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರ ಪರಸ್ಪರರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಕೂಡುವಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಹಲ್ಯೆಗೂ ಇಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಮೋಹವಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನೂ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವಸಹಜಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅಹಲ್ಯೆ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರರ ಈ 'ಕೂಡುವಿಕೆ' ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವೇ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಒಂದು 'ಸಹಜ ಸಂಬಂಧ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ ಅಂಥವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವೋ ಹಾಗೇ ಮೊಯಿಲಿಯವರಿಗೂ ಅಸಾಧ್ಯವೇ. ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗಿನ ಇಂತಹ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು 'ಸಹಜ ಸಂಬಂಧ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು ಕಾರಂತರಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದೇನೋ. ಆದರೆ ಒಂದು 'ಅಸಹಜ ಸಂಬಂಧ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ಹೇಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನೀಗ ನೋಡಬಹುದು

ಇಂದ್ರ ಅಹಲ್ಯೆಯರ 'ಕೂಡುವಿಕೆ'ಗೆ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಈ 'ಅನೈತಿಕ'[195] ಸಂಬಂಧದ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಗೌತಮ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ಏಕಾಏಕಿ ಏನನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸದೆ ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಶಾಪ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ ಅವನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆರೋಪಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಇತರ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ನ್ಯಾಯ ಎಂಬುದು ಬಲ್ಲಿದರ ಪಾಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ! ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿದ ಇಂದ್ರನದು ಅನುಮೋದನೆ ನೀಡಿದ ಅಹಲ್ಯೆಯದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಅರಿವಾದರೂ ಬಲಾಢ್ಯನಾದ ಅವನನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಅವನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಬಲೆಯಾದ ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ದಂಡನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡದ ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ವಿನಾಯತಿ ನೀಡಲಾಗಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶಿಕ್ಷೆ ನೀಡಿ ಒಬ್ಬರನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಮಾಡಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಮಿತಲಾಭ

ಎನ್ನುವವ ಹೇಳುವ, *'ಅಧಿಕಾರದ ಕಡೆ ನ್ಯಾಯದ ತಕ್ಕಡಿ ತೂಗಿರಬೇಕು'*[196] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತೆರೆದೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬಲೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಂತೆ ಈ 'ನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ' ಹಾಗನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ಅನ್ಯಾಯ ನಿರ್ಣಯ' ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕವಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧ್ವನಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಇತ್ತು, ಆದರೆ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಪ್ರಿಯ ಎಂಬುವನು ಅಹಲ್ಯೆಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ: *"ದುರ್ಬಲಳು ಅಹಲ್ಯೆ, ನಡೆಯಿತು ಅತ್ಯಾಚಾರ / ದುಷ್ಟನಿಂದ, ಆಶ್ರಮವೇಕೆ ಭ್ರಷ್ಟವಾಗುವುದು? / ಪತಿತಳೇಕವಳು, ಆವ ನೀತಿಯಿದು ಧರ್ಮವಿದು / ತಾವೇ ಗ್ಲಾನಿಯ ಗೈದು ಪರರ ದೂಷಿಪರೆ?"*[197] ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಈ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾತುಗಳಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಕೌಶಿಕನಂತಹ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದೂ ಅವನು ಮೂಕ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಅವನು, *'ಪದವಿ ವ್ಯಾಮೋಹದಲಿ ಅಂಜುತ್ತ / ಕುಸಿದು ನಲುಗುತ್ತ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರದೇ ಹೋದೆ! / ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಲಾರದೆ ಹೋದೆ / . . . ./ . . . ಅಪರಾಧಿ ಸ್ಥಾನದಲಿ ಅವನ / ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡುವವರಾರು ಹೇಳು / ಸಹಸ್ರ ಬ್ರಹ್ಮರ್ಷಿ ಪದವಿಗಳ ನೀಡುವ ಒಡೆಯನವನು'*[198] ಎಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಮೌನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಈ ಕೌಶಿಕ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಅಬಲರಿಗೆ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯಗಳನೇಕವನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ, ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪುರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಅವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುವವೋ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡುವ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಮುಂದೆ ಬರದ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯೇ.

'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ'ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅಹಲ್ಯೆ ಮಾನವ ಸಹಜವಾದ ಆಸೆಯೊಂದರಿಂದ ಇಂದ್ರನೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ನಂತರ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಾಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಈಗಾಗಲೇ ನರಳುತ್ತಿರುವವಳ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯಾಯದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ದಂಡನೆ ಬೇರೆ ಹೊರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅವಳೇನು ಮಾಡಬೇಕು? ತನಗೆ ಆದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉಳಿದ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಅಹಲ್ಯೆ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ತನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಅವಳ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ ಆಕ್ರೋಶದ ಮಾತುಗಳು ಇವು: *". . . . . . ನಾನಲ್ಲ / ಅಬಲೆ. .ಅಪಾಯದ ಗುಹೆಯ ಒಳಪೊಕ್ಕು ಬದುಕಿನ / ಮಹಾಸಮರವನು ಕಾದುವೆನು. ಮರೆಮಾಚಿ ಸೆರಗಿನಲಿ / ಒಯ್ಯುವೆನು ಸ್ಫೋಟವನು ದೇವೇಂದ್ರ ಲೋಕವನೆ / ಸ್ಫೋಟಿಸುತ ಪುಡಿಗುಟ್ಟುವೆನು!"*[199] ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಖಂಡಿತಾ ಅವಳು ಹೀಗೆ ಕೆಂಡವನ್ನು ಸೆರಗಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಇಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೇ ಸ್ಫೋಟಿಸಿ ಪುಡಿಮಾಡುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಖಂಡಿತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡನಾದ ಗೌತಮ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ನ್ಯಾಯದ ತಕ್ಕಡಿ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದ ಕಡೆ ತೂಗಿದಾಗ ಗೌತಮ ಅಹಲ್ಯೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಸರಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ! ಗೌತಮ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಬದಲು ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕವಿಯ ನೂತನ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆವ

ಸಂಗತಿ. ಅಲ್ಪಕಾಲ ಅಗಲಿಕೆಯ ನಂತರ ಗೌತಮ ಮತ್ತು ಅಹಲ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದಾಗುವುದು ವಿಘಟಿತ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತೆ ಸಂಘಟಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗೌತಮ ಹೆಂಡತಿಯ ಕಡೆ ಹಾಗನ್ನುವದಕ್ಕಿಂತ ನ್ಯಾಯದ ಕಡೆ ಇದ್ದು, ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಗಂಡ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದವರೆಗಿನ ಯಾವ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅಹಲ್ಯೆಯ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವ ದೊರೆತಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೌತಮನ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಅಹಲ್ಯೆ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವನ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹೆಣ್ಣಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅವಳು ದಂಡನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಕಲ್ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಮೌನಿಯಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ದಿನ ಏಕಾಂತವಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ! ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅಹಲ್ಯೆ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಜೀವತಳೆಯುವುದರ ಹಿಂದೆ 'ಜಡದಿಂದ ಚೇತನ' ಎಂಬ ಅರವಿಂದ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರು ಅವಳು ಜಡವಾಗುವುದನ್ನೇ ತಪ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸವಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ರೋಗ ಬರದ ಹಾಗೆಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ!

4.4.4.2. *ವನಜೆಯ ಪ್ರಕರಣ:*

ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೀತೆ ಮಂಡೋದರಿ ಮುಂತಾದ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಡೆತಡೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಿರಬೇಕು ಮೊಯಿಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ, ಕತೆಯ ಓಟಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬರದಂತೆ ಅನೇಕ ಹೊಸಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವನಜೆ ಪ್ರಕರಣ ಒಂದು. ಈ ಪ್ರಕರಣ ಹೀಗಿದೆ: ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ವನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವಾಗ ವನಜೆ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಮಹಿಳೆ ಇವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಕ್ಷಸರು ಅವಳನ್ನು ಹಟಸಂಭೋಗದಿಂದ (Rape) ಹಿಂಸಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಈ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತನಗೆ ಬೇಡವಾದ ಪಿಂಡವನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡ ಅವಳಿಗೆ ರಾಮ ಹೇಳುವ ಮಾತಿವು:

"ಏಳು ಎದ್ದೇಳು ತಾಯೆ ! ಸಮುದಾಯ ಜಾಗೃತಿಯ / ಸ್ಫೋಟಕವಾಗು ನೀನುಂಡ ಸಂಕಟವು ದುಃಸ್ವಪ್ನ / ವೆಂದುತಿಳಿ ಮರುಕಳಿಸದಿದು ಮತ್ತೆ, ನಾರಿಕುಲ / ಶ್ರೀಮಂತೆ ನೀನಾನು ದುರ್ಗೆಯಾಗು'[200] *. . . . . , ... / ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿಮ್ಮ ಶರದಂತೆ ಚುಚ್ಚುವುದು / ಅದನೆಲ್ಲ ಮರೆತುಬಿಡು, ಹಳೆ ನೆನಪು ಮುಚ್ಚಿಬಿಡು / ಸಮಾಧಿಯಿಂ ಮೇಲೆದ್ದು ಬೀಭತ್ಸ ಪ್ರೇತಗಳು / ಭಯಗೊಳಿಸಿ ನರ್ತಿಪೊಡೆ, ಸುಟ್ಟುಬಿಡು ಹೂತುಬಿಡು.'*[201]

ರಾಮನ ಮಾತಿನಿಂದ ವನಜೆಗೆ ತನಗಾದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಅವರ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ, ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಉಂಟಾದಾಗ ಅವರನ್ನೇ ಅಪರಾಧಿಯಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯ ಪುರುಷರಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಅಪೇಕ್ಷಣಿಯ. ಅಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರಾಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಟಸಂಭೋಗದಂತಹ ಅಮಾನವೀಯ ಲೈಂಗಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯೊಬ್ಬಳು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾರದೋ ತಪ್ಪಿಗೆ ಯಾರೋ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ.

ತಮಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅವರೆಲ್ಲ ಸಂಘಟಿತ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಶಯ. ವನಜೆಗೆ ರಾಮ ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದ ಆಂಧ್ರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಸ್ತಿಕ ಚಿಂತಕ ಗೋರಾ ಅವರ ಮಗಳು ಮೈತ್ರಿಯ ಪ್ರಕರಣವೊಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.[202] ಅಲ್ಲಿನ ಗೋರಾ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಮನ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಅಲ್ಲಿನ ಗೋರಾ ಮಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ವನಜೆಯ ನೋವಿನ ಹಿಂದೆ ಕಾಣದೇ ಕುಳಿತಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

4.4.4.3. 'ಸೀತೆಗೆ ಅನುಸೂಯೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ'

ಶ್ರೀರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೀತೆಯರು ವನವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವರು ಅತ್ರಿ ಅನುಸೂಯೆಯರ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅತ್ರಿ ಮುನಿ ಅಲ್ಲಿನ ರಕ್ಕಸರ ಕಾಟವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ, ಅದನ್ನು ತಡೆಯಲು ರಾಮನಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟು ಸ್ನಾನಕ್ಕೆಂದು ನದಿಕಡೆ ನಡೆದಾಗ ಅನುಸೂಯೆ ಸೀತೆಯ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ವಿಚಾರಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ 'ಸಹಧರ್ಮಿಣಿ ಧರ್ಮ' ಬೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಮಧ್ಯೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆ ಇರಬೇಕು, ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಒಂದು ರಥದ ಎರಡು ಗಾಲಿಗಳಿದ್ದಂತೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬಾಳಬೇಕು. ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳುವ ಅನುಸೂಯೆಯ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು 'ಶಕ್ತಿಯೊಳಗೆಲ್ಲ ಪತಿವ್ರತಾ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮಿಗಿಲು'[203] ಎಂಬುದು. ಹೆಣ್ಣು ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಏಕೆ ಎಂದರೆ ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, *"ಪತಿಗೈದ ಪುಣ್ಯದಲಿ / ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಪಾಲು ಸತಿಗಿಹುದು, ಚಿತ್ತವಿದು / ಸತಿಗೈದ ಪಾಪದಲಿ ಪತಿಗಿಹುದು ಸಮಪಾಲು / ಅಂತಿರಲು ಸತಿಪತಿಗಳೀರ್ವರೂ ಎಚ್ಚರದೊಳಿರಬೇಕು."*[204]

ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಗಂಡ ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಸಮಪಾಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಪಾಪ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಪಾಲು ಅವಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ! ಅವನು ಪಾಪ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒದಗುವ ನಷ್ಟ ಮಾತ್ರ. ಅವನು ಪುಣ್ಯಮಾಡಿದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಲಾಭ. ಆದರೆ ಹೆಂಡತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಭಿನ್ನ. ಅವಳು ಪಾಪ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಅವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅವಳ ಗಂಡನಿಗೂ ನಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳ ಪಾಪದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಗಂಡನೂ ಪಾಲುದಾರ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಂಡ ಪಾಪ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಂಡತಿ ಪಾಪ ಮಾಡುವುದು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ನಷ್ಟವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗೆ ಅನಸೂಯೆ ಸೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈ 'ಶೀಲದಭಾರ'ವನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾಳಾದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗಬೇಕು, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ಮೂಡಿ ತಾರತಮ್ಯ ಅಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಬೆಳೆದಿದ್ದಾಳೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅಲಕ್ಷಿಸಲಗದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅನುಸೂಯೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ,ಅಳಿಯುವುದನ್ನು ಬಯಸಿಯೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು 'ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು' ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ 'ಬಗ್ಗಿ ನಡೆಯುವುದನ್ನೇ' ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕಡೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಹೋಗಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗಂಡಾದವನು ಅವಳಿಗೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಆಶಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ: *"ಸಮಾಜದಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಿತಳು ಪೀಡಿತಳು / ರಾಣಿಯಾಗಿರಲೇನು ದಾಸಿಯಾಗಿರಲೇನು? / ಆರ್ಯರಕ್ಕಸಶ್ರಮಿಕರಾ ಮನೆಗಳಾದೊಡೇನು / ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಪೆಣ್‌ಜಾತಿ ಸಂಕಟದಲೇಯಿಹುದು / ನಿನ್ನ ಮಾತೆ ಕೌಸಲ್ಯೆ ನೋವುಣಿತಿಲ್ಲವೇಯೀಗ / ಋಷಿ ಪುಂಗವರೇನು ಸತಿಯುದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಹರೆ / ರಾಘವ! ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಲಿ ತಾರತಮ್ಯವ ನೀಗಲಿಕೆ ನೀನೇ ಯತ್ನಿಸಬೇಕು"*[205] ಅನುಸೂಯೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಸೂಚಿಸುವ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಧನೆಯ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಾವು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಎತ್ತಲು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಋಷಿಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಅವಳು ಕನಿಷ್ಠ 'ಇದು ಅನ್ಯಾಯ' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತಕ್ಕೆ

ಬೆಳದಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದ ರಾಮಾಯಣಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಆಶಾದಾಯಕ ಸಂಗತಿ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಇಂತಹ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲದೇ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಂಕಾ ರಾಣಿ ಮಂಡೋದರಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವಿಚಾರವಂತೆ. ಅವಳು ರಾಮನನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯವನೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಅವನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅವನು 'ಸ್ತ್ರೀಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಹಳಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಶೂರ್ಪನಖಿ ಗಂಡಸತ್ತವಳಾಗಿಯೂ ಗೌರವದಿಂದ ಬಾಳಲು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬುದು ಅವಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶಕಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಲಂಕೆಯ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಮರ್ಥಳು. ಅಲ್ಲಿನ ತರುಣಿಯರಾದ ತ್ರಿಜಟೆ ಮತ್ತು ಅನಲೆಯರು ವಿನಯವಂತೆಯರು.

ಇಲ್ಲಿನ ಸೀತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ರಾಮನ ಬರುವಿಕೆಗೋ ಅಥವಾ ರಾವಣನ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೋ ತಪಸ್ಸು ಪೂಜೆ ಇವುಗಳ ಕಡೆಯೇ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಶಿಕ್ಷಕಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜಸೇವೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ! ರಾಮರಾವಣರಂಥ ರಾಜರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುವುದನ್ನು ಬಯಸುವವರು ನಮಗೆ ಈಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಜನ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಆದ್ಯತೆ ಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಪಾಠಹೇಳುವಂತಹ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜಾಗೃತಿ ಮಾಡುವವರು ನಮಗೆ ತುರ್ತಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ರಾಣಿಯಾಗಿ ನಾವು ಗೌರವಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅವಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಶಿಕ್ಷಕಿಯಾಗಿ ನಾವು ಗೌರವಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ ಎಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಸೀತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದೆರೆಡು ರಾಮಾಯಣಗಳ ಸೀತೆಯರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಮ್ಮ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಪ್ರಭಾ' ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಅಗಸ್ತ್ಯಾಶ್ರಮದ ವೈದ್ಯೆಯಾದ ಇವಳು ರಾಮಸುಗ್ರೀವರ ಸೈನ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಾಯಗೊಂಡವರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿಯ ಉಪಚಾರಮಾಡುವಷ್ಟು ವಿದ್ಯಾವಂತೆ! ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯಲ್ಲಿನ ವಾಲಿಯ ಹೆಂಡತಿ ತಾರೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರಿತು ಗಂಡನಿಗೆ ಸಲಹೆ ನೀಡುವ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತೆ. ಸುಗ್ರೀವನ ಹೆಂಡತಿ ರುಮೆ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗುವವರು ಎದುರಾದರೆ ತಿರುಗಿಬೀಳುವ ಧೈರ್ಯವಂತೆ!

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ 'ರಮಣನಾನಂದಕ್ಕೆ ತಮ್ಮತನವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೊನ್ನೆ'ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು'[206]ವ ಪೆದ್ದುಗಳಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮುದ್ದುಗಳಲ್ಲ ಅನ್ನಬಹುದು. ಸೀತೆ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿ ಇವೆರೆಡು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಲೋಹಿಯಾ ಇವರಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. *"ಭಾರತೀಯ ಹೆಣ್ಣು ದ್ರೌಪದಿಯಂತಿರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಆಕೆ ಎಂದೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗಂಡಸಿಗೂ ಕಡಿಮೆಯೆನಿಸಿದವಳಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ತುಂಬಿದ ಗೋಣಿಚೀಲವಾಗಬಾರದು; ಸಮಯ ಬಂದರೆ – ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣೇ ಆಗಿರುವ ಈಕೆ – ಗಂಡನನ್ನೇ ಗೋಣಿಚೀಲದಂತೆ ತನ್ನ ಹೆಗಲಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಸಾಗಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿವಂತೆಯಾಗಿರಬೇಕು"*[207] ಎಂಬುದು ಅವರ ಬಯಕೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಇಲ್ಲಿನ ಅಹಲ್ಯೆ 'ಇಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೇ ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಪುಡಿಮಾಡುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಗುಡುಗುವುದನ್ನು, ಸುಗ್ರೀವನ ಹೆಂಡತಿ ರುಮೆ 'ನಾವೇನು ಸಾಕೇತದ ಜೀತದಾಳುಗಳು ಅಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೀಯಾ?' ಎಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ದಬಾಯಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಲೋಹಿಯಾ ಬಯಸಿದಂತಹ ಅನೇಕ 'ಗಟ್ಟಿ ಹೆಂಗಸರು' ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸದೇ ಇರಲಾರದು. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ, "ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪುರುಷರನ್ನು

ಗೌರವಾದರಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಲೇ, ಅವರ ರೂಕ್ಷವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಿದ್ದುವ, ಅವರಿಗೆ ವಿವೇಕ ಹೇಳುವ, ಅವರಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನೇ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ನಯವಿನಯಗಳನ್ನು, ತ್ಯಾಗಯೋಗಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ"[208] ಎಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಡಾ. ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರ ಮಾತು ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿಯೂ ಹೇಳದೇ ಬಿಡಬಾರದ ಒಂದು ಮಾತು: ಸೀತೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳ ಮೇಲೆ 'ಶೀಲದಭಾರ' ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸೀತೆ ಮಾನ್ಯಳಾಗುವುದು ಅವಳ ಶೀಲದ ಕಾರಣಕ್ಕೇ. ಕೈಕೆ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಏನೇನು ಲಾಭಗಳು ಆದವು ಎಂದು ಕಥೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮ ಹೇಳುವಾಗ ಬರುವ ಒಂದು ಸಾಲು ಈ ರೀತಿ ಇದೆ: *"ಜಾನಕಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮಿರಮಿರನೆ ಮಿರುಗಿತ್ತು."*[209] ಮಂಡೋದರಿ ರಾವಣನನ್ನು ಹೊಗಳುವಾಗಲೂ ಹೇಳುವದು ಅದನ್ನೇ, *"ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಜ್ಯೋತಿ ಕೆಡಿಸದೆಯೇ ಕಾಪಿಟ್ಟ ಪುರುಷನವ."*[210]

4.4.5. ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆ ಯುದ್ಧ, ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಶಾಂತಿ, ಸ್ನೇಹ, ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಎರಡನೇ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧದ ಕಾರ್ಮೋಡ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಆವರಿಸಿತ್ತು. ಆ ಕಾರ್ಮೋಡದ ಕರಿಪರದೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿ ಜಗತ್ತು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಉಸಿರಾಡುವ ವಾತಾವರಣವೊಂದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಶ್ವಸಂಸ್ಥೆಯ ರಚನೆ ಮುಂತದವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಬರೆದು ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೆ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಬರೆಯುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತು ಯುದ್ಧಭೀತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಯುದ್ಧಗಳು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಭಯದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಒಂದುಕಡೆ ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಭರದಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ, 'ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ' ಎಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿ ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ, ತಾವು 'ಬಲಾಢ್ಯ' ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುಪಾಲು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಈ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 'ನಿಶಸ್ತ್ರೀಕರಣ'[211] 'ವಿಶ್ವಶಾಂತಿ' ಇವುಗಳ ಮಾತುಗಳೂ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿವೆ.

ದೇಶದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಆಂತರಿಕ ಯುದ್ಧಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ. ಆಡಳಿತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಕೆಲವುವೇಳೆ ಹಿಂಸಾ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೂ ತಿರುಗಿ ಮಿಶ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಭಾರತಲ್ಲಿನ 'ನಕ್ಸಲ್ ಹೋರಾಟ'[212]ದಂತಹ ಸಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟಗಳು ಇಂಥವು. ಇಂಥವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವರ್ಗಹೋರಾಟಗಳಾದರೂ ಇವು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟಬರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವ, ವಿರೋಧಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಿನ್ನತೆ ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹಜ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಈ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಯುದ್ಧಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧ, ರಾಮ ವಾಲಿಯರ ನಡುವಿನ ಯುದ್ಧಗಳು ಮೊದಲನೇ ಸ್ವರೂಪದ ಯುದ್ಧಗಳಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿರಾಧನ ಪ್ರಸಂಗ, ಗಣಿಮಾಲಿಕರ ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲುವುದು, ಸೀತೆ ರಾಮರು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆ ಕುರಿತ ಸಂವಾದ, ರಾವಣ

‘ಕೆಟ್ಟವ’ನಾಗಲು ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣ, ಇವೆಲ್ಲ ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯ ಯುದ್ಧಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದನ್ನು ಮಾಡದೇ ಈ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದ್ದು ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

4.4.5.1. ವಿರಾಧನ ಕೊಲೆ ಪ್ರಸಂಗ:

ಶ್ರೀರಾಮನ ಪರಿವಾರ ವನವಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಂಡಕಾರಣ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಾಗ ವಿರಾಧ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸ ಸೀತೆಯನ್ನು ಬಲಾತ್ಮಕರಿಸಲು ಮುನ್ನುಗ್ಗುವ ಹಾಗೂ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಅವನನ್ನು ಕೊಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ವಿರಾಧನನ್ನು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಂದ ಸಾಯಿಸಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೊಯ್ಯಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕವಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅವನ ಹಿಂಸಾಮಾರ್ಗದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದೆಂದು ಶೋಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿರಾಧ ಸಾಯುವ ಮುನ್ನ ಹೇಳುವ ಕೆಲ ಮಾತುಗಳು ಜನ ಏಕೆ ಹಿಂಸಾಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಬೆಳಕುಬೀರುತ್ತವೆ. ಅವನ ಮಾತಿವು: *". . . . ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ / ಆಳ್ವಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದಿರೆ ಬಾಳಸಾಗಿಸಲೇನು / ಸಾಧನಗಳಿಲ್ಲದಿರೆ ಜ್ಞಾನವಿಜ್ಞಾನ ದೀಕ್ಷೆ / ಕೈಗೊಂಬುದಾಗದಿರೆ, ರಕ್ಕಸರ / ಕಿರುಶಿಬಿರಗಳಿರೆ / ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶಗೈದಿರೆ, ಸಂಘರ್ಷವೇ ದಾರಿಯಾಗಿರೆ / ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆನು ಪರ್ಯಾಯ ರಕ್ಕಸ ಹಿಂಸಾಮಾರ್ಗ / ತನುಸುಖಕಾಗಿ ಲೂಟಿ ಹತ್ಯೆ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳು / ಕಂಡೆ ವೈಭವ ವಿಲಾಸವನು"*[813]

ಯಾವಾಗ ಆಡಳಿತ ಒಂದು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನೀಡಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತದೆ ಆವಾಗ ಇಂಥ ಅಸಂವಿಧಾನಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಡಳಿತವೇ ಇಂಥದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೋರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಶರಭಂಗ ಮುನಿ ಪ್ರಕರಣ ಮತ್ತು ಈ ವಿರಾಧ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ, ಅವನು ಅನ್ಯಾಯದೊಂದಿಗೆ ರಾಜೀ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧನಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನ ಮುಂದೆ ಎರಡೇ ಆಯ್ಕೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ‘ಉಗ್ರಗಾಮಿ’ ಆಗುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ‘ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ’ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಿರಾಧ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶರಭಂಗಮುನಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

4.4.5.2. ರಾವಣನ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ:

ವಾಲಿ ಮತ್ತು ರಾವಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ರಾವಣ ಹೀಗೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಲು, ಅಂದರೆ ಕೆಟ್ಟವನಾಗಲು ಪೂರಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಡೆ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆದು ಅವನ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಲಂಕೆ ಮೊದಲು ಯಕ್ಷಕುಬೇರರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ದುಡಿವ ವರ್ಗ ಅಂದರೆ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ವರ್ಗದ ನಾಯಕ ಈ ರಾವಣ. ಈ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶ್ರಮದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಉಣ್ಣುವ ವರ್ಗ ಈ ಯಕ್ಷಕುಬೇರರ ವರ್ಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ‘ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗ’ ಮತ್ತು ‘ದುಡಿವ ವರ್ಗ’ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ‘ಮುನಿವರ್ಗ’. ಅದು ಪೂಜಾವರ್ಗ. ಈ ಪೂಜಾವರ್ಗ ಕೂಡ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡು ಹಾಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಾಯಾಗಿರುವ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹೋಡಿ ಗಾಯಗೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ರಾವಣನ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗ. ಈ ಅನ್ಯಾಯ ರಾವಣನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬಂಡಾಯಗಾರನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. "ಲಂಕೆ ಲಂಕೇಯರಿಗೆ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಹುಗಲಿಲ್ಲ"[214] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಗರ್ಜನೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಿಲಕರು "ಸ್ವರಾಜ್ಯ ನನ್ನ ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು" ಎಂದು ಗರ್ಜಿಸಿದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಧ್ವನಿತವಾಗುವ ಅಂಶ ಇಂತಹ ಬಂಡಾಯಗಾರರನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಎಂಬುದು.

4.4.5.3. ರಾಮಸೀತೆಯರ ಹಿಂಸೆ-ಅಹಿಂಸೆ ಕುರಿತ ಸಂವಾದ:

ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ರಕ್ಕಸರನ್ನು ರಾಮ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿದು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಸರಿಕಾಣದೆ ಅದನ್ನು ಸೀತೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವಳು ಅಹಿಂಸೆಯ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ತನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸುತೀಕ್ಷ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹದ ಮರಿಗಳಿಗೆ ಕರಿಣಿ ಹಾಲುಣಿಸುವುದು, ಸಿಂಹದ ಮರಿಗಳು ಗೋಸ್ತನವ ಚೀಪುವುದು, ಮುಂತಾದ ಅಹಿಂಸೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಅವಳು ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. *"ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರವೆಂದೊಡದು ಬೆಂಕಿಜತೆ ಚಲ್ಲಾಟ / ಶಸ್ತ್ರಾಗಾರದಲಿ ಸ್ಫೋಟಕಗಳಿರುತಿರಲು / ಪ್ರಯೋಗಿಸಲೆಂದೆ ಮನವು ನಾಶಕೆಳಸುವುದು / ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಸಂದೋಹ ಸನಿಹದಲಿರೆ ಉಳಿಯದು / ಆರ್ಯ, ಸಾತ್ವಿಕ ಮನವು"*[215] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವಳ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಇಂದಿನ ಬಹುಚರ್ಚಿತ 'ನಿಶಸ್ತ್ರೀಕರಣ'ದ ಆಶಯವಿದೆ. ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಾವು ಯತಿಗಳಿಂತಿರುವುದು ಸರಿ. ನೀನು ಈಗ ರಾಜನಲ್ಲ. ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಲ್ಲಬೇಡ ಎಂದು ಅವಳು ಗಂಡನನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ.

ಆದರೆ ರಾಮ, *"ಶಾಂತಿ ಮಂತ್ರವ ಜಪಿಸುವಡೆ ಸಂಕಷ್ಟ ನೀಗುವುದೇ? ಅಸ್ತ್ರಶಸ್ತ್ರಾದಿಗಳ ಪಿಡಿದು / ದಂಡಿಸುತ ದಮನಗೈವುದೇ ಸೂಕ್ತ"*[216] ಎಂದು ಅವಳ ಸಲಹೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಅವರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಕ್ಷಸರ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಹಾವಳಿ, ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲಿನ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಮುನಿವರ್ಗದಿಂದ ಕೇಳಿರೋಸಿಹೋದ ಇದೇ ಸೀತೆ ಅದೇ ರಾಮನನ್ನು *"ಉಗ್ರಬಾಣಗಳಿಂದ ತರಿದುಬಿಡು ಸರ್ವರನು"*[217] ಎಂದು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾಳೆ!!

ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊಯಿಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಪರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೀಗ ನೋಡೋಣ:

4.4.5.4. ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ:

ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆ, ಅಹಿಂಸೆ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರಾಮಾಯಣಗಳಿಗಿಂತ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಅದು ಕಥೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ 'ಇಲ್ಲಿ *ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ,'* ಅಥವಾ 'ಯಾರೂ ಒಳ್ಳೆಯವರಲ್ಲ ಯಾರೂ ಕೆಟ್ಟವರಲ್ಲ'. ಅಥವಾ 'ಎಲ್ಲರೂ ಒಳ್ಳೆಯವರು, ಎಲ್ಲರೂ ಕೆಟ್ಟವರು' ಎನ್ನುವ 'ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ' ಪ್ರೇರೇಪಿತ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಯಾವುದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ಯಾರು ಒಳ್ಳೆಯವರು, ಯಾರು ಕೆಟ್ಟವರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟವರ ಮೇಲೆ ಹೋರಾಟಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟವರ ಮೇಲೆ ವಿಜಯಸಾಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ. ಬಹುಶಃ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಲ್ಲಿ ಈ ನಾಡಿನ ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಮುಂತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು.

ಈ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವರು ಕೆಟ್ಟವರು ಎಂದು ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಟ್ಟವರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾದವರಲ್ಲಿ

ಲಂಕೆಯ ರಾವಣ, ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ವಾಲಿ, ಮತ್ತು ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಆಡಳಿತವಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾನನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿರಾಧ, ಗಣಿಮಾಲಿಕರು ಮುಂತಾದವರು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿಡಿದೆದ್ದ ವಿರಾಧನಂಥವರನ್ನು ಮತ್ತು ಗಣಿಮಾಲಿಕರಂತಹ ಶೋಷಕರನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಕಂಡು ಅವರಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸಿದ್ದು. ವಿರಾಧನಂತಹ ಉಗ್ರಗಾಮಿ ಸಾಯುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಾಲಿಯಂತಹ ರಾಜ ಸಾಯುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಹಾನ್ ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಅಥವಾ ಖಳನಾಯಕನಾದ ರಾವಣ ಸಾಯುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ.

4.4.5.5. ವಾಲಿಕೊಲೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಸಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ನೀಡುವಿಕೆ:

ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಕವಿಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ವಾಲಿ ಸುಗ್ರೀವರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಮೊದಲ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನಿಂದ ಪೆಟ್ಟುತಿಂದು ಬಂದ ಸುಗ್ರೀವ, 'ನೀನು ಯಾಕೆ ನನ್ನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇನೆಂದವನು ಬರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ರಾಮನನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಈ ರಾಮ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ, 'ನೀವಿಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಿರಿ. ನನಗೆ ನೀನು ಯಾರು ವಾಲಿ ಯಾರು ಅಂಥ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇ ಸಹಾಯಮಾಡಲು ನನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ, "ನಾನು ವಾಲಿ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಯುದ್ಧ ಸಮ್ಮತವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಮನನ್ನು ಹೀಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕೆಡವುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ರಾಮ ವಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಲಿ "ನಾನೇನು ನಿನ್ನ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಅಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಮರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಏಕೆ ಮೋಸದಿಂದ ಕೊಂದೆ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. *"ನೀನು ಮೃಗದ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸಿದೆ. ಮೃಗವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೊಂದರೂ ನ್ಯಾಯವೇ"*[218]

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯ ಕೊಲೆ ಅವನು ಕೆಟ್ಟವನಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೇಬೇಕಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದರೂ ವಾಲಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೊಲೆ ರಾಮ ಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕವಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಲಾಭದ ಕಡೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮುಖಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉಳಿದ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಲಿ, 'ಇದು ನಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಬಂದ ಶಿಕ್ಷೆ' ಎಂಬ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಸಾವನ್ನೂ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ತಾನು ಮತ್ತು ರಾಮ ಇಬ್ಬರೂ ಬಲಾಢ್ಯರು. ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಿದ್ದರೆ ಸುಖಾಸುಮ್ಮನೆ ಸಾಮಾನ್ಯರು .ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಆಗಿದ್ದು ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಳ್ಳೆಯಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಗೇ ಒಳ್ಳೆಯದಾಯಿತು" ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಸಾವನ್ನೂ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾನೆ.

4.4.5.6. ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ರಾವಣನ ಅಂತ್ಯ:

ರಾವಣನ ಕೊಲೆ ಅಥವಾ ಸಂಹಾರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದೂ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ವಾಲಿ ಹೇಗೆ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಳಂಕವಾಗಿದ್ದನೋ ರಾವಣ ಹಾಗೇ ಲಂಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಳಂಕವಾಗಿದ್ದ ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ ಕೊಲೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯ ಎಂದೇ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ರಾವಣನನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಒತ್ತು ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈತುಂಬ ಕೆಲಸವಿದ್ದವರು ಮಿತಿಮೀರಿ ಕೆಟ್ಟುಹೋಗಿರುವವರನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತ ಸಮಯ ಹಾಳುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕವಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ತಿದ್ದುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕವಿ ಮಾಡೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು

ಹೇಳುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದೇ ಖಾಲೀ ಇರುವ ಹೆಂಗಸಾದ, ರಾವಣನ ತಾಯಿಯಾದ ಕೈಕಸೆ ಅಜ್ಜಿಗೆ ಈ ಕೈಲಾಗದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಹಿಸಲಾಗಿದೆ!!

4.4.5.7. *ಕಾವ್ಯನಾಯಕನೂ ಯುದ್ಧಪ್ರಚೋದನೆಯೂ:*

ಮೊಯಿಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ನಾಯಕ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಣನದು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಮ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂತೆಗೆದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಕೆಲಸ! ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನ ಯುದ್ಧವಿಮುಖನಾದಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಬೋಧಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರಾಮನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಮ ಮತ್ತು ರಾವಣರ ಕಡೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಯುದ್ಧ ಬೇಡ' ಎಂದು ಯುದ್ಧದ ಮುನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಾಯಕರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವ ಆ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುವುದು ರಾವಣನ ಕಡೆಯೇ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ರಾವಣನನ್ನು ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲು ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ರಾಮನ ಕಡೆ ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿಸುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಹೀಗೆ ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯನಾದವನು ಅವನ ತಮ್ಮ ಈ ಲಕ್ಷ್ಮಣ.

ಯುದ್ಧ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ಭರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ರಾಮ ತನ್ನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಭಯಂಕರ ಸಾವು ನೋವುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದಾಗ, ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಆದರ್ಶರಾಜ ಸುಗ್ರೀವ ಕೂಡ ಯುದ್ಧದ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂದೆಸರಿಯುವ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದಾಗ, "ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಲ" ಎಂದು ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಹುರುದುಂಬಿಸಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿಸುವವನು ಈ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೇ. ಇವನ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ರಾಮ ರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ರಾವಣನ ಸಾವು ಆಗುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಯುದ್ಧಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡಿಸುವ ಮೊಯಿಲಿಯವರ ನಿಲುವನ್ನು 'ಯುದ್ಧಪ್ರಚೋಚಕ ನಿಲುವು' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬಂದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತಾ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧವಾಗುವುದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಅನೇಕ ರಾಕ್ಷಸರ ಸಂಹಾರ ಆಗುವುದೂ ನಿಜ. ಅಗಸ್ತ್ಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಪ್ತ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಕೋಣೆ ಇರುವುದೂ ನಿಜ. ಅವರು ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಆಧುನಿಕ ಕಲೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವುದೂ ಹಾಗೇ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಗಣಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಿಜ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕುರುಡಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷೇಧಿಸುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದರೂ ಅದು ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲ. ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವಿರುದ್ಧ ಕೆಟ್ಟವರ ವಿರುದ್ಧ ಒಳ್ಳೆಯದರ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯವರ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಎಂಬುದು ಒಂದು 'ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ' ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮವನ್ನೇ ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

4.4.5.8. *ಯುದ್ಧದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು:*

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ಯುದ್ಧ ನಿಷೇಧ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದರೂ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರ ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ

ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಯುದ್ಧ ನಿಷೇಧ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಅದರ ಭೀಕರತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಹಲವಾರು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧ ನಡೆವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಧನಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕು (ಈಗ ಯುದ್ಧ ನಡೆವಾಗ ಇವುಗಳ ಹರಣ ವೈರಿಯ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ), ಹಸುಳೆಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹರಣವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕಾದಾಡಬೇಕು, ಅಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಬೇಕು, ಸರ್ವನಾಶವೆಂಬುದು ಸಮರಕಲೆಗೆ ಸಲ್ಲದ ವಿಚಾರ, ಹುಚ್ಚುದ್ವೇಷದಿಂದ ಕದನಕ್ಕಿಳಿಯುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕಾಲಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ (ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಏಕಾಧಿಕಾರದ) ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಯುದ್ಧನೀತಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ರಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

4.4.5.9. ಸಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ:

ಕಾವ್ಯದ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಸಹಿತ ಹೋರಾಟಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಸ್ವತಃ ರಾಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೇ ಇಂಥ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿದಂತಹ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅವರು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಸಶಸ್ತ್ರಹೋರಾಟವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಘಟನೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಗಣಿಮಾಲೀಕರ ಅನ್ಯಾಯದ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಮಿತಿಮೀರಿದಾಗ ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಜ್ಜಾಗಲು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಅವರಿಗೆ ಸಶಸ್ತ್ರಹೋರಾಟದ ತರಬೇತಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸೀತೆ ಅಕ್ಷರ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಈ ಬಿಲ್ಲುಬಾಣಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಕೈಗೆ ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮಕ್ಕಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸ್ಲೇಟುಬಳಪ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಏಕೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಹರಿಯದೇ ಹೋದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಡವಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅರ್ಧವಯಸ್ಸನ್ನು ಮುಗಿಸಿರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅಕ್ಷರ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಗೃತಿಯಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯಲು ಅವರಿಗೆ ವಯಸ್ಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಸೀತೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಹೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮಕ್ಕಳು ಇನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕವರು. ಅವರು ಈಗಿನಿಂದಲೇ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿ ಜಾಗೃತರಾಗಿ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳಿಲ್ಲದೇ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಾಗೃತಿಯಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಲೇಬೇಕು. ಅವರು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಂದೆಯರಂತೆ ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಬರಕೂಡದು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬಿಲ್ಲು,ಬಾಣ ಹಿಡಿಸಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಸ್ಲೇಟು,ಬಳಪ ಹಿಡಿಸಿದೆ ಕಾವ್ಯ. ತಾತ್ಪರ್ಯ ಏನೆಂದರೆ ಸಶಸ್ತ್ರಹೋರಾಟ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರತಿಫಲ ನೀಡುವುದಾದರೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅದು ಇರಲಿ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಅದು ಶಾಶ್ವತ ಪರಿಹಾರ ಆಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಅಪಾಯ ಬರದಿರಲಿ!

4.4.6. ಮತಮೌಢ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು:

ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. "ಧರ್ಮವು ಪಂಥನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಸೊರಗುತ್ತದೆ."[219]

ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಸೋಪಾನವೊಂದರ ಲೇಖಕನ ಆರಂಭಿಕ ನುಡಿಗಳಾಗಿ ಬರೆದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅರ್ಥರಹಿತ, ಅನೇಕಬಾರಿ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದದ್ದು. 1992 ರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತ ವಿಚಾರವಾದಿ ಎಚ್.ನರಸಿಂಹಯ್ಯನವರ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನ ಜಾಥಾ' ಗಳಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

4.4.6.1. *<u>ಸುತೀಕ್ಷ್ಣಮುನಿ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಮೂಢಭಕ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ:</u>*

ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರು ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಸುತೀಕ್ಷ್ಣಮುನಿ ಎಂಬ ಮುನಿಯೋರ್ವರನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಒಂದು ನೂತನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಮೊಯಿಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮುನಿ ಇಲ್ಲಿ ಶೋಷಕರ ಪರ ಇರುವಂಥವನು. ಗಡ್ಡಬಿಟ್ಟವರನ್ನೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ನಂಬುವ ಜನ, ಡೋಂಗಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿಂದಲೋ ಸ್ವಘೋಷಿತ ದೇವಮಾನವರಿಂದಲೋ ದಿನವೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಂದಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ. ಯಾವುದೋ ಲೋಕದ ಪ್ರಲೋಭನೆ ತೋರಿಸಿ ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ಇಂಥ 'ಸ್ವಾಮಿ'ಗಳಿಗೆ, 'ಬಾಬಾ'ಗಳಿಗೆ ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಬೇಡಿಕೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಕೇತ. ಇಂಥವರಿಗೆ ನಾವು ಗೌರವ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

". . . . . . . ಹಸಿದವನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ / ಬೋಧನೆಯೆ ಅಪರಾಧ ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ / ದೇಹದ ಹಸಿವು ಬೆಳದಿರೆ ಸಲ್ಲುವುದೆ ಬರಿದೆ / ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಪ್ರಲೋಭನೆಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ"[20] ಸುತೀಕ್ಷ್ಣ ಮುನಿ ಆಶ್ರಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಸ್ವರ್ಗಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೆಲಮುಖಿಮಾಡಿವೆ. *"ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೂಳೆಗಳಲಿ ಕಟ್ಟಿರುವ ಮನೆ / ಆಶ್ರಮಗಳ ಕೆಡಹಿ ನವಮೌಲ್ಯ ವಿಶ್ವಾಸದ / ನವದುಕೂಲವ ನೇಯ್ದು ದಿಕ್ಕುಗಳ ಮಧ್ಯದಲಿ / ದಿಕ್ಕಿರದೆ ದಿಗಂಬರರಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಮನುಜರ / ಮೇಲೆ ಹೊದಿಸಲೇಬೇಕು"*[21] ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ, *"ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಕಣ್‌ಮುಚ್ಚಿ ಬೆಚ್ಚಗಿರುವರನೆಲ್ಲ / ಭಕ್ತರಕ್ತವ ಹೀರಿ ಕೊಬ್ಬಿಹರನೆಲ್ಲ / ಗಂಟೆಜಾಗಟೆಗಳಿಂ ಬಡಿದು, ಕುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದು / ಕಡಲೆಡೆಗೆ ತಳ್ಳಿರೈ ಶಂಖದಿಂ ನುಡಿದು!"*[22] ಎನ್ನುವ ಪದ್ಯಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿರೋಧ ಕೇವಲ ವಿರೋಧಕ್ಕಾಗಿನ ವಿರೋಧವಲ್ಲ. ಧ್ವಂಸ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಇಲ್ಲಿನ ಮಹದಾಶಯ.

4.4.6.2. *<u>ಶಬರಿ ಮತ್ತು ಹನುಮರ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ:</u>*

'ತಾಳುವಿಕೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ತಪವಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಬರಿ ಪ್ರಕರಣ ಭಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಉಗ್ರಾಚರಣೆಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮನನ್ನು ಕಂಡು ಆನಂದಿತಳಾಗಿರುವ ಶಬರಿಯ ಆತಿಥ್ಯದಿಂದ ಸಂತೃಪ್ತನಾದ ಶ್ರೀರಾಮ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ: *"ಉಗ್ರತಪವೇತರ್ಕೆ ಒಂಟಿಕಾಲ್ ವ್ರತವೇಕೆ / ಮಣಿಯನೆಣಿಸಲದೇಕೆ ದೇಹದಂಡನೆಯೇಕೆ / ಯೋಗೋಪವಾಸದಲಿ ತನುವ ಕೊರಗಿಸಲೇಕೆ / ದೇಹವೇ ನಾನೆಂಬ ಮೋಹವನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ / ಪರಮ ಪ್ರೇಮಸ್ವರೂಪನನು ಸರ್ವದಾ ನೆನೆಯುತ್ತ / ಜನನ ಮರಣದ ಭೀತಿ ತೊರೆದು ನಿರ್ಮಲರಾಗಿ / ದೀನದಲಿತರ ಸೇವೆ ಈಶ ಸೇವೆಯದೆನುತ / ಭಕ್ತಿಯಲಿ ಮೌನದಲಿ ಬಾಳ ಸಾಗಿಸಬೇಕು"*[23]

ಶಬರಿಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಅರ್ಥರಹಿತ ಉಗ್ರಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ರಾಮ ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಹನುಮನ ಗುಣಗಾನ ಮಾಡುವಾಗ 'ಭಕ್ತಿ'

ಎಂದರೆ 'ಏನಲ್ಲ' ಮತ್ತು 'ಏನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: *"ಭಕ್ತಿಯೆಂಬೊಡೆ ಕೇವಲ ಮನದ ತಳಮಳವಲ್ಲ / ಬುದ್ಧಿದ್ವಾರಗಳಿಂದೆ ಕೈಗಳಿಗೆ ಹರಿದು ಬಹ / ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯೇ ಭಕ್ತಿ. . . "*[224]

4.4.6.3. *ಜೋತಿಷ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಶುಭಗಳಿಗೆಯ ನಿರ್ಗಮನ ಪ್ರಸಂಗ:*

ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡಬಹುದಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನಸುಗಳ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಮುಂದಾಗುವುದು ಅಥವಾ ದೂರ ನಡೆಯುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು, (ಉದಾ: ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತತ್ತರಿಸಿ ಬೀಳುವುದು ಯದ್ಧಭೂಮಿಯಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಮೈಲಿದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹೆಂಡತಿ ಊರ್ಮಿಳೆಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ) ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಳ್ಳೆಯದು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು (ಉದಾ: ಖರದೂಷಣರ ದಾಳಿಯ ಸಂದರ್ಭ) ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿವೆ.

ಜೋತಿಷ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮೊಯಿಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಜೊತೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಜೋತಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲ. *"ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವಿತಕಾಲವೇ ಒಂದು ಸುಮೂರ್ತವೆಂದೂ, ಇದರೊಳಗೆ ರಾಹುಕಾಲ,ಗುಳಿಕಕಾಲ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಾಲವು ನಿರ್ಗುಣವಾದದ್ದೆಂದೂ"*[225] ಹೇಳುವುದು ಕುವೆಂಪು ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕಾಲವನ್ನು 'ನಿರ್ಗುಣ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತಡವೇಕೆ ಲಂಕಾಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸೋಣ' ಎಂದು ಸುಗ್ರೀವನ ಮೇಲೆ ರಾಮ ಒತ್ತಡ ತರುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಗಂಡನ ಕಾತರ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆ 'ಶುಭಗಳಿಗೆ'ಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವನ "ಪುನರ್ವಸುವೆನ್ನ ಜನ್ಮನಕ್ಷತ್ರಮಾಗಿಹುದು / ಸಾಧನತಾರೆಯುತ್ತರೆಯು ವಧತಾರೆ ಹಸ್ತ / ಸರ್ವವೂ ಶುಭಕರವು"[226] ಎನ್ನುವ ಮಾತು 'ಅಮೃತಗಳಿಗೆ'ಯನ್ನೂ 'ರಾಹುಕಾಲ'ವನ್ನೂ ಪಂಚಾಂಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮನೆಬಿಡುವ ಒಬ್ಬ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವಿದ್ದೂ ಕಾವ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಧಾರದ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೌರವಿಸಲೇಬೇಕು.

4.4.6.4. *ಅಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಪೌರುಷತೆಗಿಂತ ಲೌಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಹಜತೆ ಆದ್ಯತೆ:*

ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮಾಸ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದು ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ಏಕೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಅತೀಂಧ್ರಿಯ ಆಯಾಮ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಆಯಾಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಹಜತೆ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕತೆಗೆ ಇದರ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಹನುಮನ ಲಂಕಾನೆಗೆತವನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದಾದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅದನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೇ ಮಾಸ್ತಿ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಬದಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಹನುಮ ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದರೆ, ಮಾಸ್ತಿರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅವನು ಈಜಿ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅವನು ಸ್ವಲ್ಪದೂರ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಿ ಮತ್ತೆ ಸ್ವಲ್ಪದೂರ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಈಜಿ ಲಂಕೆ ಸೇರುತ್ತಾನೆ! ಅವನ ಪ್ರಯಾಣದ ಮಧ್ಯೆ ಅನೇಕ ನಡುಗಡ್ಡೆಗಳು ಸಿಗುವುದರಿಂದ ಅವನ ಈ 'ನೆಗೆತ' ಮತ್ತು 'ಈಜು' ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬದಲಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಯಾಸ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಟಿಯಾಗವನ್ನೇ ನೋಡಿದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರು ಕೂಡ ಯಜ್ಞಪುರಷ ದಶರಥನಿಗೆ ಮಂತ್ರಪಾಯಸ ಕೊಡುವ ನಂತರ ಆ

ಪಾಯಸವನ್ನು ಕುಡಿದ ಅವನ ರಾಣಿಯರು ಗರ್ಭವತಿಯರಾಗುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡದೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಶರಥನ ರಾಣಿಯರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗರ್ಭಧರಿಸಿದ್ದು ಮಂತ್ರಪಾಯಸದಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞಪುರುಷ ಕೊಟ್ಟ ಮಂತ್ರಪಾಯಸವನ್ನು ದಶರಥನಿಂದ ಪಡೆದ ರಾಣಿಯರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ನವಮಾಸ ತುಂಬಿತ್ತು ತನುಮನವು ಅರಳಿತ್ತು' ಎಂದು ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಗರ್ಭಧಾರಣೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಗಂಡಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಲೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೇ ಈ ನಿಸರ್ಗನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಯೂ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ 'ಸಹಜತೆ ತರುವ ಕಡೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿದಿದೆ' ಎನ್ನಲು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿವೆ.

4.4.6.5. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ನಿಲುವು:

ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರದು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯುವ ನಿಲುವು. ಅವರ ವಿರೋಧ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಕೆಲವು ಮೂಢಾಚರಣೆಗಳ, ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ ತಪ್ಪು. ನಂಬಿಕೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ತಪ್ಪು ಇದು ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ನಾನು ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಮೀಪದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದರೆ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ, ಹಾಗೇ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಮಾನದಂಡ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಕುವೆಂಪು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ ಮೊಯಿಲಿ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಡೆತಡೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಉದ್ಧಾರದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರದ ನೆಲೆಗೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ನಿಗೂಢತೆಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರದ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹಿಂದಿನ ರಾಮಾಯಣಗಳೆಲ್ಲವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಈ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ "ಜನಸೇವೆಯೇ ಜನಾರ್ಧನ ಸೇವೆ" ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರ "ದರಿದ್ರನಾರಾಯಣ" ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂಥದ್ದು.

4.4.7. ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಜಾಗತೀಕರಣ ಕೋಮುವಾದದಷ್ಟೇ ಭೀಕರವಾದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ನಾಡುನುಡಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ: ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಉಳಿದೆರೆಡು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಮತ್ತು ಲಂಕೆ ಈ ಅಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಅಂದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ.

4.4.7.1. ನಾಡವರ ಕುರಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕಾವ್ಯದ ಮೂರನೇ ಸೋಪಾನ ಇಡೀ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸೋಪಾನ. ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಸುಗ್ರೀವ ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಾತ್ರ ಇರುವ ಸುಗ್ರೀವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಆದರ್ಶ ರಾಜನನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಅವನ ಮೂಲಕ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತಹ ಅನೇಕ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮನ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳ ವರ್ಣನೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋಪಾಲು ಈ ಸುಗ್ರೀವನ ಕಲ್ಯಾಣಕಾರ್ಯದ ವರ್ಣನೆ ಬರಲು ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಸುಗ್ರೀವನ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವಾಲಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದದ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ 'ಒಳಗಿನ ಶತ್ರು'. ಅವನೂ ರಾಮನ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಆಕ್ರಮಣವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ, ಅವನು ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟದ್ದು, ಸಹೋದರನನ್ನು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಓಡಿಸಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಇಂಥ ಕೆಲಸಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಳಂಕ ತರುವ ಕೆಲಸಗಳೆಂದೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಲಿಯನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ್ಯೂ ಅವನ ಅವಗುಣಗಳಿಗಿಂತ ಅವನ ಗುಣಗಳ ವರ್ಣನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿದೆ! ಏನಿದರ ಅರ್ಥ? ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದವರು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಜನ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕವಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹನುಮಂತನ ಲಂಕಾಪಯಣ ಕೇವಲ ಕಳೆದುಹೋದ ಹೆಣ್ಣೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟ ಪಯಣವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಸ್ಪರ ತಮ್ಮ ಅಹಂನಲ್ಲಿ ಹಾಳಾಗಲಿದ್ದ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಹೊರಟ ಪಯಣ. ಇಲ್ಲಿನ ಹನುಮಂತ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರಿ. ಮೂರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಡಿಕ್ಕಿಹೊಡೆದು ನಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ತಡೆದು ನಯವಾಗಿ ಅವು ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಕೀರ್ತಿ ಅವನದು. ಹನುಮಂತ ಕರ್ನಾಟಕದವನು. ಅವನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಯಭಾರಿಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನರಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಜರೂರೂ ಕವಿಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲ ಜಾಗ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ಇಬ್ಬರು ರಾಣಿಯರು. ಒಬ್ಬಳು ವಾಲಿಯ ಹೆಂಡತಿ ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಸುಗ್ರೀವನ ಹೆಂಡತಿ ರುಮೆ. ಇವರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಂಗಸರು ಎಂಥವರು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲನೇಬಾರಿ ವಾಲಿಯ ಹೊಡೆತದಿಂದ ಹೆದರಿ ಓಡಿಹೋಗಿದ್ದ ಸುಗ್ರೀವ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮರಳಿ ವಾಲಿಯ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಾಲಿಯ ಹೆಂಡತಿ ತಾರಾ ಉಳಿದ ರಾಮಯಣಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಾಣರಾಜಕಾರಣದ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಗಂಡನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. "ಪೆಟ್ಟುತಿಂದು ಓಡಿಹೋದವನು ಮತ್ತೆ ಬಂದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಹೊರಗಿನ ಬಲ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೀನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೋ. ದಡ್ಡನಹಾಗೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿಹೋಗಬೇಡ. ರಾಮನನ್ನು ಆತ್ಮೀಯತೆಯಿಂದ ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಆದರಿಸು" ಎಂಬುದು ಅವಳ ಜಾಣ ಸಲಹೆ. ಅವಳ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಅವನು ಕೇಳಲಿಲ್ಲ; ಸತ್ತುಹೋದ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ.

ಹಾಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ರುಮೆ. ವಾಲಿ ಸತ್ತಮೇಲೆ ರಾಜನಾದ ಸುಗ್ರೀವ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸರಸದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನನಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸುಗ್ರೀವನ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಗಲಾಟೆ ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ರುಮೆ ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳಲು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅವನ ಆರ್ಭಟ ನಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ,

"ನಾವೇನು ಸಾಕೇತದ ಜೀತದಾಳುಗಳು ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವೆಯಾ? ರಾವಣನ ಕೋಡನ್ನೇ ಮುರಿದಿದ್ದೇವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಾಡಿನ ಕೀರ್ತಿಯನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಣಕಿದರೆ ಸಾಕೇತರಾಜ್ಯವೇ ನಾಶವಾಗುವುದು"[227] ಎಂದು ದಬಾಯಿಸಿ ಅವನನ್ನು ತೆಪ್ಪಗಾಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮೂಲಕ ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತಮ ಸಲಹೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಬುದ್ಧಿವಂತ, ಹಾಗೇ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದವರನ್ನು ತುಳಿದುಹಾಕುವ ಶಕ್ತಿವಂತ, ಎರೆಡೂ ರೀತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಂಗಸರು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ತವಕ ಕವಿಗಿಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರುಮೆಯ ಬಾಯಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನಿಗೆ ಹೇಳಿಸುವ, *"ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದರು ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳಯ್ಯ / ವಚನ ಪಾಲನೆಯೆನಲು ತಲೆಯನೇ ಒಡ್ಡುವೆವು / ಮಾನವನು ಒಡ್ಡುವ ಪರಿಪಾಠವೆಮಗಿಲ್ಲ"*[228] ಎಂಬ ಮಾತು ಹಾಗೇ ಸುಗ್ರೀವ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ರಾಮನಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ *"ಗುಡಿಯ ಒಡೆವವರಲ್ಲ . . . . ದ್ವೇಷ ಹರಡುವವರಲ್ಲ"*[229] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಕರ್ನಾಟಕದವರು ಹೇಡಿಗಳಲ್ಲ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಗಳು, ಕೋಮುವಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಸೌಹಾರ್ದಪ್ರಿಯರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಂದಂಥವು.

4.4.7.2. <u>ನಾಡು-ನುಡಿ, ರಾಷ್ಟ್ರ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕುರಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂಪೆ, ಕೊಡಗು ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉತ್ಸುಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಮರಾವಣರ ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಜಿತುವಿನ ಬಾಣಕ್ಕೆ ಮೂರ್ಛೆಹೋಗಿಬಿದ್ದ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ್ನು ಬದುಕಿಸಲು ಸಂಜೀವಿನಿಯನ್ನು ತರಲು ಹನುಮಂತ ಬರುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಂದ್ರದ್ರೋಣ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ (ಬಾಬಾಬುಡನ್‌ಗಿರಿ). ಇವೆಲ್ಲದರ ಅರ್ಥ ಏನೆಂದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಈ ಕವಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಜನರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮದೇ ಕಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಈ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವರು ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ಮಾನಸಿಕರಾಗಿ ತಯಾರಾಗುವ ಒಂದು ತುರ್ತು ಕಾಡಿದೆ.

ಹಾಗಂತ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಅನನ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದ್ವೀಪಗಳಾಗುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಬೆಂಬಲಿಸಿಲ್ಲ. ನಾವು ಕರ್ನಾಟಕದವರಾಗಿ, ಕನ್ನಡಿಗರಾಗಿ ಇರುವಂಥವರು ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಹೌದು, ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಹೌದು ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇದೆ. ಸುಗ್ರೀವ ಸೀತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕು ಎಂದು ತನ್ನ ಸೈನಿಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ಆ ಸೈನಿಕರಿಗೆಲ್ಲ ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಜ್ಯಗಳು, ನದನದಿಗಳು, ಗಿರಿವನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಏಕೆಂದರೆ ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನಿಕರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ. ಅವರಿಗೆ ರಾಜ್ಯದಭಿಮಾನ ಅಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೆ ಸಾಲದು. ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅವರು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವಂಥವರಾಗಬೇಕಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ!

ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ನೆಪದಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಕೂಪಮಂಡೂಕ'ರಾಗದಂತೆ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿದೆ. ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯದ ಜನ ಅಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಗೌರವದಿಂದ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಅಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಹಾಳಮಾಡಬಾರದು ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಗುಣದ ಅನಾವರಣವಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸಿದೆ.

4.4.8. ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ:

ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ವರ್ಗಸಮಾನತೆ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ, ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಆದರ್ಶಆಡಳಿತ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ನಾಡುನುಡಿ ಕುರಿತ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಆಶಯ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲವೂ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತುಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶತ್ರುಗಳಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿಯಂತೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭೋರ್ಗರೆವ ಹೊಳೆಯಂತೆ ಪ್ರವಹಿಸಿದೆ.

"*ಮತವೇ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಮೌಢ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಮತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಲ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲದೇ ಅದೇ ಧರ್ಮವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದ ಮತ ಒಂದು ಬಂಜರು ದ್ವೀಪವಾಗಿ ಅನಾಗರಿಕ ಆವಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.*"[230] ಇವು ಕಾವ್ಯದ ಸೋಪಾನವೊಂದರ ಆರಂಭಿಕ ಮಾತುಗಳಾಗಿ ಮೊಯಿಲಿ ಬರೆದ ಮಾತುಗಳು. ಮತೀಯ ಕಲಹಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕಿನ ಆಶಯ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಕೂಡ.

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: "*ಭೂಮಿ ನಡುಗಿತ್ತಿಲ್ಲಿ ಜ್ವಾಲೆ ಉರಿದಿತ್ತಲ್ಲಿ / ಪ್ರಳಯವೇ ಭೋರ್ಗರೆದು ಬದುಕ ನುಂಗಿತ್ತಲ್ಲಿ / ಕೋಮುದ್ವೇಷದ ಅಗ್ನಿ, ವಿಕೃತ ಸೇಡಿನ ಲಾವಾ / ರಸವೆ ಉರುಳಿಸಿತು ಮೂರು ಗೊಮ್ಮಟವ / ತ್ರೇತೆಯಾ ದ್ವಾಪರದ ಕಲಿಯುಗದ ಸಂಸ್ಕಾರ / ಏನಾಯ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಪುಣ್ಯಗಾನ?*"[231] '*ಪಾಠ ಕಲಿಯಿತೆ ಜಗವು ರಾಮರಾಜ್ಯವೇ ಕನಸು*'[232] '*ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಿತ್ತೇನು? ಸುಖವು ಲಭಿಸಿತ್ತೇನು?*'[233] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳ ನಂತರ ಬರುವ ಈ ಸಾಲುಗಳು ನಮಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದ–ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಯಾದ 1992 ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6 ರ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಧ್ವಂಸ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಥಟ್ಟನೆ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ.[234]

ಪ್ರೊ. ಬಿ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ 'ಅನ್ವೇಷಣಂ'ನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮೂರು ಪ್ರಭುತ್ವಾತ್ಮಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಕೇತವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಿಷ್ಕಿಂಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.[235] ಈ ಮೂರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಮೇಲಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಕೀಳಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಯಾವುದೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹವೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಪುರಸ್ಕಾರಾರ್ಹ ಅಂಶಗಳಿದ್ದಂತೆ ತಿರಸ್ಕಾರಾರ್ಹ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಈ ಮೂರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬೀಗುವ, ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಉಳಿದವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂದೂ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳಾದವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮತನದ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ಬಂಧಿಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಂದರವನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿ ಈ ಮೂರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿ, ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಇತರರಲ್ಲಿರುವ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾಲದ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಂದರಗಳಿಗೆ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿರುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಳಿತುಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳೊಡನೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು.

4.4.8.1. ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಜನ ಯಜ್ಞಶಾಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಪರಿ:

ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಎಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ದಶರಥನ ಪುತ್ರಕಾಮೇಷ್ಠಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಮಂಟಪವನ್ನು ಜನ ಹೇಗೆ ಕಟ್ಟಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ: *"ಮೃತ್ತಿಕೆಯ ಕೋಟಾಕೋಟಿ ಇಟ್ಟಿಗೆಯೊಳೀ / ವೈಭವದ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಲಿ ಬಂತು / ಜಯಘೋಷ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸಿ ಕರ್ಣರಸಾಯನವಾಯ್ತು / ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಮೆರೆದಿತ್ತು*[236] ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಕ್ಷಣ *"ದೇಶಗರ್ಭವ ತುಳಿದು ಕಟ್ಟುವಿಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲ / ಏಕತೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಮಹಾಸೌಧಯಾನವದು*[237] ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಂದರೆ ಕೋಟಿಕೋಟಿ ಇಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತಂದು ಜನ ಯಜ್ಞಮಂಟಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಆದರೆ ಆ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳು ದೇಶಗರ್ಭವ ತುಳಿದು ಕಟ್ಟುವ ಇಟ್ಟಿಗೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಏಕತೆಗಾಗಿ ಆ ಯಾನ ನಡೆದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ *'ದೇಶಗರ್ಭವ ತುಳಿದು ಕಟ್ಟುವಿಟ್ಟಿಗೆ'* ಯಾವುದು? ಎಲ್. ಕೆ. ಅದ್ವಾನಿ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಮ ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟಲು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ನಡೆದ ರಥಯಾತ್ರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಇಟ್ಟಿಗೆ ತಾನೆ? ಒಂದು ಕಡೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಉಗ್ರ ಕೋಮುವಾದ ಇವುಗಳ ವಿಕೃತ ವಿಜ್ರಂಭಣೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಭಯಂಕರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡೂ ಮತೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತಿ ಕರೆನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನೋಡಬಹುದು.

4.4.8.2. ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಸಂಗ:

ಶೂರ್ಪನಖಿಯ ದಂಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಚರ್ಚಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಉಳಿದೆರೆಡು ರಾಮಾಯಣಗಳಂತೆ ಅದು ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರೇಮ ಅಥವಾ ಕಾಮ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಶೂರ್ಪನಖಿ ಪ್ರಸಂಗ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ್ದು. ಕುವೆಂಪು ಅವಳ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ರೂಪ ಎರಡನ್ನೂ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೊಯಿಲಿ ಹೆಸರನ್ನು ಹಾಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳ ದಂಡನೆ ನಡೆಯುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ. ಆ ಚರ್ಚೆ ಬೇರೆ. ಅವಳ ದಂಡನೆಗೆ ಮುನ್ನ ಅವಳು ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರೊಡನೆ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಾದ ಕಾರಣ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಶ್ಯ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಉಳಿದ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಶೂರ್ಪನಖಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸೆಯ ಈಡೇರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು ರಾಮನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಬೇಡಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲಿಸುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಏಕಪತ್ನಿ ವ್ರತದ ಕಾರಣ ನೀಡಿ ಅವಳ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ 'ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ'ದ ಕಾರಣ ನೀಡಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ಏಕಪತ್ನಿವ್ರತ' ಮತ್ತು 'ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ' ಎರಡೂ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ಒತ್ತಡಗಳು. ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಅವಳಿಗೆ ಈ ನಿರಾಕರಣೆ ಸಮಂಜಸ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ನಿನ್ನ ತಂದೆಗೇ ಮೂರು ಜನ ಪತ್ನಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳಿದರೂ ರಾಮ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮ ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಏನು ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ:

"ಆರ್ಯದ್ರಾವಿಡವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗೆ ಸಂಘರ್ಷ / ವಳಿಯುತ್ತ ಸಾಕೇತಲಂಕೆ ತಾವೆ ಬೆಸೆಯುವವು / ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಲೇಷಗಳು ದ್ವೇಷಗಳು ಹರಿಯುವುವು / ಸಮರವೆಲ್ಲವು ನೀಗಿ ಸುಖಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸುವುವು"[238] ಅವಳನ್ನು ರಾಮ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೇ ಸರಿಯೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ರೂಢಿಗತ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಘಟನೆಯೋ, ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಯೋ ಆಗಿ ಬರುವ ಈ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಿ ಕವಿ ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದುದನ್ನು ಗಮನಿಸೇಕು.

4.4.8.3. ಸುಗ್ರೀವನ ಸೈನ್ಯ ಪರಿಚಯ ಮತ್ತು ಬೋಧನಾ ಪ್ರಸಂಗ:

ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸುಗ್ರೀವಸಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಮನಿಗೆ ಸುಗ್ರೀವ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಾಹಸ ವೀರರನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವಾಗ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ- ರಾಮಮಂದಿರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರ ನಿಲುವೇನು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಿವೆ. ಅವನ ಕೆಲ ಮಾತುಗಳು ಇವು: *"ಗುಡಿಯ ಒಡೆವವರಲ್ಲ ದ್ವೇಷ ಹರಡುವವರಲ್ಲ / ಪರಮತ ದ್ವೇಷವನು ಬಿತ್ತಿಬೆಳೆವವರಲ್ಲ / ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿರಿದೀಪಮಾಗಿಹರು / ಉತ್ತರಕು ದಕ್ಷಿಣಕು ಸೇತುವೆಯ ಕಟ್ಟಿ / ರಾಷ್ಟ್ರನಿರ್ಮಾಣ ರೂವಾರಿಯಾಗಿಹರು"*[239] ರಾಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದ ಒಂದು ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯಭಾಗದ ಒಬ್ಬ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ಈ ಭಾಗದ ರಾಜನಾದ ಸುಗ್ರೀವನ ಮೂಲಕ ಅದೇ ರಾಮನ ಎದುರೇ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ದೇಶದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಏನಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಏನು ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನರಾಗಿ ನಮ್ಮಮೇಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಗ್ರೀವ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ನಮಗೆಲ್ಲ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. *"ಭರತವರ್ಷದೊಳಿಹುದು ಜನಶಕ್ತಿ ಧನಶಕ್ತಿ / ಆದೊಡೇಂ ದ್ವೇಷಶಿಖಿ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತಿಹುದು / ಪ್ರೇಮಕರುಣೆಯ ತರುವು ಸುಟ್ಟುಕರಕಾಗಿಹುದು"*[240] ಎನ್ನುವ ಸುಗ್ರೀವನ ಮೊದಲ ಮಾತು ಭಾರತದ ಇಂದಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದರೆ, *"ಅವನೆಲ್ಲ ಮೆಟ್ಟೋಣ ವಿಷಕಳೆಯ ಕೀಳೋಣ / ಸಮಭಾವ ಸಮಚಿತ್ತದನುರಾಗ ಬೆಳೆಸೋಣ / ವಿಶ್ವಾಸವನೆ ಬೆಳಸಿ ಒಂದಾಗಿ ದುಡಿಯೋಣ / ಒಂದಾಗಿ ಕಲಿಯೋಣ ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳೋಣ"*[241] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳು ಸಂಕಟ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಳುತ್ತಾ ಕುಳಿತುಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವೇನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದಾಗಿ ಬಾಳುವ ಅಗತ್ಯ ಇಂದು ಎಷ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

4.4.8.4. *ಹನುಮ ಲಂಕಿಣಿಯರ ಸಂವಾದ ಪ್ರಸಂಗ:*

ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೀಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿರಲಿ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಿದ್ಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ತಾನು ಮೇಲು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕೀಳು ಎಂದೇ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬೀಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬೀಗುವಿಕೆಯಿಂದ ಅವು ಮುರಿದುಬೀಳದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕ್ಕಿರುವ ಒಂದೇ ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬಾಗುವಿಕೆ. ಹೀಗೆ 'ಬೀಗುವಿಕೆ'ಯು 'ಬಾಗುವಿಕೆ' ಆಗುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವಾಗಿ ನಾವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಹನುಮ ಲಂಕಿಣಿಯರ ಸಂವಾದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಸಾಗರವನ್ನು ದಾಟಿದ ತಕ್ಷಣ ಹನುಮನಿಗೆ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಎದುರಾಗುವವಳು ಈ ಲಂಕಿಣಿ. ಲಂಕೆಯ ಮುಖ್ಯದ್ವಾರದ ಬಳಿ ಲಂಕಿಣಿ ಹನುಮನನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. "ನಾನು ವಾನರ. ಲಂಕೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅತಿಥಿಗಳ ತವರು ಎನ್ನುವರು. ನಾನು ಅದನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ" ಎಂಬ ಹನುಮನ ಮಾತಿಗೆ ಈ ಲಂಕಿಣಿ *"ಚಪಲತೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಪಟ್ಟಣವ ನೀ ಪೊಕ್ಕು / ರಕ್ಕಸ ಮಹಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಲಿನಗೊಳಿಸಲದೇಕೆ"*[೭42] ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಬಡಿಯಲು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಲಂಕಿಣಿಯ ಆಕ್ರೋಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಹನುಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಿಷ್ಕಿಂಧೆಯ ವಾನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಕೀಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಹನುಮ ಲಂಕೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಲಂಕೆ 'ಮಲಿನ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಅವಳ ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಮಲಿನವಾದದ್ದು! ಅವಳ ವರ್ತನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥೀಕೃತ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಶ್ರದ್ಧಾಕೇಂದ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ದೇವಸ್ಥಾನವೊಂದಕ್ಕೆ ದಲಿತನೊಬ್ಬ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಪಟ್ಟಭದ್ರರು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬಹುದೋ ಹಾಗೇ ಇದೆ.

ಇದೇ ಲಂಕಿಣಿ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಾಗಿ ಮರುಗುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಹನುಮಂತನನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. *'ಸೀತೆಯನು ತಂದಿರುವ ರಾವಣನ ಅಂತ್ಯವನು / ಘೋಷಿಸುವ ಮುನ್ನುಡಿಯೇ ನೀನಾಗಿ ಬಂದೆಯೈ'*[೭43] ಎಂದು ಅವಳು ಅದೇ ಹನುಮನನ್ನು ಆದರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಾಗುವಿಕೆ ಕೇವಲ ಅವಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯಲ್ಲ. ಹನುಮನ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾನು ಒರಟಾಗಿ ಅವಳೊಡನೆ ವರ್ತಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನೂ ಅವಳ ಕ್ಷಮೆಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಲಂಕಾಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಲಂಕಿಣಿ ಮತ್ತು ವಾನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಹನುಮ ಪರಸ್ಪರ ಬಾಗುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯಾಗಿರದೆ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬಾಳುವಿಕೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

4.4.8.5. *ಸೀತೆಯ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಲಂಕಾಸ್ತ್ರೀಯರು ತಡೆದ ಪ್ರಸಂಗ:*

ಒಂದು ದೇಶದ ಆಡಳಿತ ಚುಕ್ಕಾಣಿ ಹಿಡಿದವರು ತಪ್ಪು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬೇರೆ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೋ, ಪ್ರದೇಶವನ್ನೋ ಕಬಳಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಆ ಆಡಳಿತಗಾರರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನು, ಅಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಪ್ರದೇಶದ ಜನ 'ವೈರಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಆಡಳಿತಗಾರರ, ಮಿಲಟರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಮರ ಸಿದ್ಧತೆಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳೇ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ 'ದೇಶಗಳ ಹೇಳಿಕೆ'ಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತವೆಯಲ್ಲ ಹಾಗೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ಮಾಡುವ ತಪ್ಪನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಎರಡೂ ದೇಶಗಳ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಜನತೆ ಎರಡೂ

ಕಡೆಗೂ ಇರುವುದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜನತೆ ಪರಸ್ಪರ ಭೇಟಿಯಾಗದಂತೆ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಅವರ ಮುಂದೆ ಅವರವರ ದೇಶದ ಸೈನ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ!

ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಫಲವಾದಾಗ ರಾವಣ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ರಕ್ಕಸಿಯರೊಡನೆ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಹೋಗುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸೀತೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದವರು ಯಾರು? ಅವಳ ಗಂಡ ರಾಮನೂ ಅಲ್ಲ. ಮೈದುನ ಲಕ್ಷ್ಮಣನೂ ಅಲ್ಲ. ತವರುಮನೆಕಡೆಯವರೂ ಅಲ್ಲ. ಅತ್ತೆಮನೆಕಡೆಯವರೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರಾವಣನ ಹೆಂಡತಿ ಮಂಡೋದರಿ ಮತ್ತು ಅದೇ ಪರಿವಾರದ ಯುವತಿ ತ್ರಿಜಟೆ ಎಂಬ ಯುವತಿ! ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವವಳು ಈ ಮಂಡೋದರಿಯೇ.

ಈ ಸಂಗತಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯವರು ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟವರು ಎನ್ನುವವರು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ–ಜನಾಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಈ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲ ರಾವಣರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವೋ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರೆಲ್ಲ ರಾಮರಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ಆಡಳಿತದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಥವಾ ದೇಶದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಅವಿವೇಕ ಮಾಡಬಾರದು. ಇದನ್ನೇ ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

4.4.8.6. ಮಂಡೋದರಿಯ ಮೂಲಕ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಲೋಕನ:

ತಾವು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೀಕೃತ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಭಾರತವನ್ನೇ ಒಂದು 'ಧರ್ಮ' ಅಥವಾ 'ಮತ' ಆಧಾರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಘೋಷಣೆಗಳು ದಿನದಿಂದ ದಿನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಹೇರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ'ವೆಂದು ತನ್ನನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಹುಳುಕುಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಹೊರಗಿನವರಿಗೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾನು ಒಂದು 'ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಆಗಿ ಹೀಗೆ ಇತರ 'ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ 'ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇರಿಕೆ'ಯ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದನ್ನು ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಿಳೆಯಾದ ಮಂಡೋದರಿಯ ಮೂಲಕ ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಕಾವ್ಯ.

ಮಂಡೋದರಿ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿನವರೆಗಿನ ಬಹುತೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ರಾವಣನನ್ನು ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಂದೆಸರಿಯಲು ಅವನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡ ತರುವುದು. ಆದರೆ ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಮಾಡುವುದು ಕೆಲಸ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಳು ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ರಾವಣನಿಗೆ ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತಾಳೆ! ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಮಂಡೋದರಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಡು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವಗುಣಗಳನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಉಗ್ರ ಟೀಕಾಕಾರಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದರಿಂದ. ಸೀತೆಗೆ ಇರುವ ಸಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ರಾವಣನ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟು. ಅವಳಿಗೆ ಇಡೀ ಲಂಕೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಸಿಟ್ಟಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಂಡೋದರಿಗೆ ಇರುವ ಸಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ರಾಮನ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟಲ್ಲ. ಅದು ಅವನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಡೀ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುವ ಸಿಟ್ಟು. ಮೊದಲನೆಯದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದ್ದಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಸಮುದಾಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಂಡೋದರಿ ರಾಮನ ಕೆಲ

ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಅವನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಗಂಡನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಂಡೋದರಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವುದು ಅದರ 'ಸ್ತ್ರೀವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ' ಮತ್ತು ಮತ್ತು 'ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇರಿಕೆ' ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅವಳ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಈ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಗುಣಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ: *"ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನವೆಂದೆನುವ / ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೃಕ್ಷ ನೋಡೆ ನಳನಳಿಸುತಿಹುದಿಲ್ಲಿ / . . . .ಶೀಲಸಂರಕ್ಷಣೆಯ / ನೆಪದೊಳಗೆ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ / ಬಂಧದೊಳು ಸಿಲುಕಿಸುತ ರಮಣಿಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ / ಕಸಿಯುತಿಹ ದಿವ್ಯಸಮುಗಳ ಹೊಸಕಿ ಎಸೆಯುತಿಹ / ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನೊಲ್ಲದೆಯೆ . . . ."*[244] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಈ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಧಾನ್ಯಮಾಲಿನಿಯಂತಹ ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಾಯಿಯಾದ, ಶೂರ್ಪನಖಿಯಂತಹ ಗಂಡಸತ್ತು ವಿಧವೆಯಾದ ಹೆಂಗಸರು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ಬಾಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದು ಅವಳ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಳು ವಿರೋಧಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅದರ ಆಕ್ರಮಣ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರಿಕೆ. ರಾಮನಾಗಮನವನ್ನು ಮಂಡೋದರಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಾದ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರಲು ಬರುತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯ ಆಕ್ರಮಣವೆಂಬ ವಿಶಾಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರಾಮ ಬಂದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವಳು ಆತಂಕದಿಂದ ಆಡುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ: *"ವಾನರರ ಜೊತೆಗೂಡಿ ರಾಮನಿಳಿಯುವನಿಲ್ಲಿ / ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಕೋಲೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ತೊಡಿಸುವನು / ಬಹುಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಸರಿಲ್ಲದಳಿಸುವುದು / ಮುಕ್ತಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿರ್ಪ ಬೃಂದಾವನವನೊಡೆಯುವನು"*[245] ಲಂಕೆಯನ್ನು 'ಮುಕ್ತಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೃಂದಾವನ' ಎಂದೇ ಅವಳು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಜೀವಾಳವೇ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ಅಳಿದರೆ ಇಡೀ ದೇಶವೇ ಅಳಿದಂತೆ. ಅದರ ರಕ್ಷಣೆ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದ್ರಾವಿಡ ನಾಡಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಈ ಮಂಡೋದರಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಾ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾಳೆ. *"ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಭಾರತವ ಬಂಧಿಸುವ / ಸಂಕೋಲೆ ಕಡಿಕಡಿದು ನವಯುಗಕೆ ಹರಿಕಾರ / ಯುಗಪುರುಷ ನೀನಾಗು, ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಭೂತ / ಜಗವನುಂಗುವ ಮುನ್ನ ಏಳೇಳು ಎದ್ದೇಳು."*[246] ರಾಮ ಅವಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೂತದಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ! ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಭೂತ ನುಂಗುವ ಮುನ್ನ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಅವನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ತನ್ನ ಗಂಡನ ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾಗೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುವುದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೇ ಅವಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡೋದರಿ ಮೂಲಕ, ಹಾಗೇ ರಾವಣನ ಮೂಲಕ ಉಂಟಾದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಳಿಯ ಭಯ ಕೇವಲ ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಯಮಾತ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರದೆ ಸ್ವಘೋಷಿತ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕತಿಯೊಂದರ ದಾಳಿಗಳಿಂದ ತತ್ತರಿಸುವ ಅದರ ಪರಿಗಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಭಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿಯೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಂಡೋದರಿ ಕೇವಲ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಗಂಡನನ್ನು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಹೊಗಳಿ ಹುರುದುಂಬಿಸುವ ಏಕಮುಖಿ ಟೀಕಾಕಾರಳಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದಂತೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮಗಳಂತೆ

ರಾಮನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ, ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಅವಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗುವ ಮೂಲಕ, ಈ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಗಂಡನ ಮೇಲೂ ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

4.4.8.7. *ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣ*

ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡೋದರಿಯ ಮೂಲಕ ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ ನಿಜವಾಗಲೂ ಮಂಡೋದರಿ ಮತ್ತು ರಾವಣನ ಕಡೆಯವರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಈ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವಲೋಕಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಗಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಎಂಥದು ಎಂಬುದು ಸೇತುನಿರ್ಮಾಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹನುಮಂತ ಲಂಕೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮರಳಿ ಬಂದು ರಾಮ–ಸುಗ್ರೀವರಿಗೆ ಅವಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ವಾನರ ಸೇನೆಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತ ಈ ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದಾಗ ಇಡೀ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕೋಲಾಹಲ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಳಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ತಕ್ಕ ಏರ್ಪಾಡುಗಳು ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಲಂಕಾ ಪ್ರಯಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಹಬ್ಬಿರುವ ಸುದ್ದಿ, ಹುಟ್ಟಿರುವ ಭಯ ತಿಳಿದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣದ ಮತ್ತು ಲಂಕಾಪ್ರಯಾಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : *"ಖಂಡಖಂಡದ ಭೇದ ದ್ವೀಪದ್ವೀಪದ ಭೇದ / ಕಂದರವ ಮುಚ್ಚುತಿಹ ಆಂತರ್ಯವಿಹುದಿಲ್ಲಿ / ದ್ವೀಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಲ್ಲ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ / ಸಂವಹನ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಕೊಳುಕೊಡೆಯ ಆಶಯವ / ಪೊತ್ತಿಹುದು ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾವೈಕ್ಯ / ಸೇತುವೆಯ ನಿರ್ಮಾಣವಿಹುದಿಲ್ಲಿ"*[247]

ಲಂಕೆ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ನಡುವೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಸೇತುವೆ ಕೇವಲ ವಾನರರು ಆ ಕಡೆ ದಾಟಲು ಕಟ್ಟುವ ಭೌತಿಕ ಸೇತುವೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರದೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂವಹನ ಏರ್ಪಡಿಸಲು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೇತುವೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದು ದೊಡ್ಡದಿರಲಿ ಚಿಕ್ಕದಿರಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದಾಗ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿಂತನೀರಾಗಿ ಕೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊಳೆತ ನೀರನ್ನೆ ಪವಿತ್ರ ಉದಕವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ರೋಗಗ್ರಸ್ತವಾಗಿ ನರಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕಾದರೆ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಸೇತು ನಿರ್ಮಾಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತಮ್ಮ ಲಂಕಾಯಾನದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಲ್ಲ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷ ನಿಲಿಸುವುದೆ ವ್ರತವೆಮಗೆ / ಕಟ್ಟುವೆವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡೆಯಲೊಲ್ಲೆವು ಹೃದಯ / ಮರಳು ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಹೃದಯಗಳ ಬೆಸೆಯುವೆವು / ದ್ವೀಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೇಣು ಭೂಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ / ನೆರಡನೂ ಜೋಡಿಸುವ ಕಜ್ಜಮನೆ ಎಸಗುವೆವು."[248] ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೃದಯ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಕೆಲಸ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು, ಹೃದಯಗಳ ಬೆಸೆಯುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ

ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. *'ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಹುದು ಒಂದೇ ಬೇರಿನ ಕಸುವು*[249] *'ಸಂಘರ್ಷವಿನ್ನಿಲ್ಲ ಸೌಹಾರ್ದವೇ ಗುರಿಯು*[250] *'ಸಮರ ಯಾತ್ರೆಯಿದಲ್ಲ ಶಾಂತಿಯಾತ್ರೆಯೆ ಅಹುದು*[251] ಎಂಬ ಅವನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಗುರಿ ಸಾಧಿಸಲು ಅವರು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗದ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಅವನು ಹೇಳುವ, *"ಬೇಲಿಗಳ ಕಡಿಯುವೆವು ಭೇದಗಳ ಸವರುವೆವು ಕಂದಕವ ಮುಚ್ಚುವೆವು'*[252] ಎನ್ನುವ ಮಾತಂತೂ ಲಂಕಾಪಯಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭ ಹೇಗೆ ಈ ಕೋಮುಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ರಾಮ ಲಂಕೆಯಿಂದ ಮರಳಿ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಆದ ಮೇಲೆ ಜನ ಅವನನ್ನು ದೇವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹಾಡಿಹೊಗಳಿ ಅವನಿಗೆ 'ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟುವ' ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದಾಗ ಅವನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾತು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಂತಿದೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಮನವೆ ಮಂದಿರಮಾಗೆ / ದೇವಮಂದಿರವೇಕೆ ಎನಗೆ ಮಂದಿರವೇಕೆ?*[253] ರಾಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟಲು ರಾಮಭಕ್ತರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದಾಂಧಲೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಮನೆ ನನಗೆ ಮಂದಿರ ಏತಕ್ಕೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು, *"ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಮಂದಿರವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಇಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಅವರ ರಾಮ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ, ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಲ್ಲ'*[254] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಗಳೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಮಿಶ್ರಣಗಳಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆ. ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮನ ರಾಜಪರಿವಾರ ಉತ್ತಮ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾದರೆ ಅದೇ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತೀಯತೆಯ, ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ, ಮಹಿಳೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೇ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಗ್ರೀವ ಒಳ್ಳೆಯದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದರೆ ವಾಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಲಂಕೆಯಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದರೆ ಮಂಡೋದರಿ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲರೂ ಒಳ್ಳೆಯದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಹಾಗೇ ಯಾವೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಿರಸ್ಕಾರಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ಬಹುಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಥವಾ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ ಗೌರವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

4.4.9. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ':

ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡೀ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರು 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ.' ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೋ ಹಾಗೆ ಇದು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ ಲೋಹಿಯಾ, ಜೆ.ಪಿ., ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಚಿಂತನೆಗಳು, ದಲಿತ, ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಷ್ಟೆ ಏಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಕೋಮುವಾದ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ, ಬೆಲೆ ಏರಿಕೆ, ಲಾಟರಿ,

ಮದ್ಯಮಾರಾಟ, ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಇಂಥವು ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ ಸುಗ್ರೀವನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಅವನ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಕವಿಯ ಆಶಯ ನಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿರುವವರು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಕೂಡ ಆಗಿದೆ.

ಡಾ.ಎಚ್.ಟಿ.ಪೋತೆಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಮೊಯಿಲಿ ತಮ್ಮ "ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮನುಷ್ಯರ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯದವನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವ ಯಾವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ರಾಮಾಯಣವೆಂದೇ ಇದ್ದರೂ ರಾಮಾಯಣದ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ತೀವ್ರತರವಾದ ಜೀವಪರ ಧೋರಣೆ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ... ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾನವನು ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ರಾಜನಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ."[255]

ತನ್ನೆಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಹೊಂದಿರುವುದು ಇಂದಿನ ಭಾರತ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಸುಡುತ್ತಿರುವ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ ಬಾಳುವೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವುದನ್ನು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯ ಎರಡೂ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಸಂದೇಶದೊಂದಿಗೇ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಕ ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕೋಮಿನ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಬದುಕುವ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. "ಅವರ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪಾಮರರ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಗುಚ್ಛವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು."[256]

4.4.10. ಮೂರೂ ರಾಮಾಯಣಗಳ ತುಲನೆ:

ರಾಮಾಯಣ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಈ ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೆಲವೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ತುಲನೆಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಎರಡೂ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಹವಣಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೊಂದೇ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ರಾಮಾಯಣದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಾದರೆ ಉಳಿದೆರಡರದ್ದು ದಾರ್ಶನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ. ಹೋಲಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವಂಥವು ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣಗಳು.

ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ತತ್ವವನ್ನು 'ದರ್ಶನ' ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಕೂಡ ಅದರ ಹೆಸರಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತತ್ವವನ್ನು 'ಅನ್ವೇಷಣೆ'ಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್ವ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ 'ದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಮಾಡುವವನ ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ'ನಲ್ಲಿ ತತ್ವ ದರ್ಶನ ಮಾಡಬೇಕಾದವನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಪಾತ್ರಗಳು ತತ್ವವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರದು 'ದರ್ಶನಂ'. ಮೊಯಿಲಿ ಅವರದು 'ಅನ್ವೇಷಣಂ'.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೇನೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಉನ್ನತಿಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಗಮನ ನೀಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ, ಅಲೌಕಿಕತೆ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕಾದರೂ ಅದು ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಅರವಿಂದ ಚಿಂತನೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಗಾಢಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದ ಕಾರಣ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗಿಂತ ಲೌಕಿಕತೆ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಹಾಗೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ.

ಮೂರೂ ರಾಮಾಯಣಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಒಂದು ಮಾತು: ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಮಾನವ ವಿರೋಧಿ, ಜೀವವಿರೋಧಿ 'ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚುವ' ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಮೂರೂ ರಾಮಾಯಣಗಳು ತೆಗೆದುಹಾಕಿವೆ ಇಲ್ಲಾ ಆ ಸಂಗತಿ, ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮಾನವಪ್ರೇಮಿ, ಜೀವಸ್ನೇಹಿ 'ದೀಪಹಚ್ಚುವ' ಸಂಗತಿ, ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿವೆ.

0-0-0-0-0

---

1 ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟ್ಯಾಗೋರ್ (ಅನು:ಟಿ.ಎಸ್.ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ), ಉದೃತ: ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ, ನಮಗ್ರ ಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ: 3, ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ 3, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996, ಪುಟ: 140.

2 ಡಾ. ದೇ.ಜವರೇಗೌಡ, (ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ ಪುಟ: 5-6) ಉದೃತ: ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: 27.

3 ಡಾ.ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ, (ವಚನ ಭಾರತ, ಅನುಬಂಧ, ಪುಟ: 414) ಉದೃತ: ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದ ಪುಸ್ತಕ, ಪುಟ 35.

4 ಡಾ.ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ, (ವಚನ ಭಾರತ, ಅನುಬಂಧ, ಪುಟ: 414) ಉದೃತ: ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದ ಪುಸ್ತಕ, ಪುಟ 35.

5 ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಆರ್, (ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತ್ರೆ, III, ಪು.150) ಉದೃತ: ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ, ಪುಟ: 43.

6 H. Leuders: (The Jatakas and The Epic, Z.D.M.C. vol.LVIII) ಉದೃತ: ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ. ಪುಟ: 33.

7 ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ. ಪುಟ: 34.

8 ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ, ರಾಮಾಯಣ, (ಅನು:ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅರೋರ), ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ - ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಬರಹಗಳು ಸಂ.2 -, ಸಂ: ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕ.ಸಂ. ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1998, ಪುಟ: 89

9 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: 34.

10 ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಪುಲ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖಯ್ಯ, (ಸಂ), ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 4, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1995, ಪುಟ: 41–43.

11 ತಾಪಿ ಧರ್ಮರಾವ್ (ಅನು: ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆ), ವಿವಾಹ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋತ್ತರ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ನಾಲ್ಕನೇ ಮುದ್ರಣ: 1998. (ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ: 1993) ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

12 ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: 46.

13 ಅದೇ ಪುಟ: 52

14 ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಮತ್ತು ಎನ್. ಬಸವರಾಧ್ಯ, (ತೊರವೆ ರಾಮಾಯಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಪೀಠಿಕೆ ಪು.1) ಉದ್ಧೃತ: ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕ. ಪುಟ: 52

15 ಶತ್ರುಘ್ನ ಹಿರಿಯನೋ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹಿರಿಯನೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸುಮಿತ್ರೆಯ ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಶತ್ರುಘ್ನನೇ ಹಿರಿಯನೆಂದು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಕೆಲವು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಂಶಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

16 ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣರ ಒಗಟು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಗಟುಗಳು, ಡಾ. ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖಯ್ಯ, (ಸಂ), ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 4, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1995, ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು – ಸಂಪುಟ: 4, ಪುಟ: 404.

17 ಅದೇ. ಪು. 405.

18 ಡಾ.ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ, ರಾಮಾಯಣ, (ಅನು:ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅರೋರ), ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, – ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಬರಹಗಳು ಸಂ.2 –, ಸಂ: ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕ.ಸಂ. ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1998, ಪುಟ: 96–97.

19 ಅದೇ.

20 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಪುಟಂ, ಪುಟ: 8, ಸಾಲು: 141–148.

21 ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ತಮ್ಮ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಇಪ್ಪು ವರ್ಷ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿ ಅವರೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ: ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: xii.

22 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಪುಟಂ, ಪುಟ: 4, ಸಾಲು: 36–39.

23 ಅದೇ ಸಾಲು: 39–42.

24 ಅದೇ, ಪುಟ: 113, ಸಾಲು: 303–304.

25 ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: 837.

26 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಪುಟಂ, ಕವಿಕ್ರತು ದರ್ಶನ, ಪುಟ: 11&12, ಸಾಲು: 242–246.

27 ಅದೇ. ಪುಟ: 12, ಸಾಲು: 250 & 251.

28 ಅದೇ, ಪುಟ: 144, ಸಾಲು: 10–20,

29 ಅದೇ, ಪುಟ: 151, ಸಾಲು: 197–199.

30 ಅದೇ, ಸಾಲು: 199–202.

31 ಅದೇ, ಪುಟ: 160, ಸಾಲು: 178–179.

32 ಅದೇ. ಪುಟ: 161, ಸಾಲು: 185.

33 ಡಾ.ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ, ರಾಮಾಯಣ, (ಅನು: ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಅರೋರ), ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, – ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಬರಹಗಳು ಸಂ.2 –, ಸಂ: ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕ.ಸಂ. ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1998, ಪುಟ: 96–97.

34 ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿನ 'ಶೂರ್ಪನಖಿ'ಯ ಹೆಸರನ್ನು 'ಚಂದ್ರನಖಿ' ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡವನು 'ಅಭಿನವ ಪಂಪ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿನ ನಾಗಚಂದ್ರ. ಅವನು ತನ್ನ 'ರಾಮಚಂದ್ರಚರಿತ ಪುರಾಣಂ' ಕಾವ್ಯದ 9ನೇ ಪ್ರಕರಣ (ಸೀತಾಪಹರಣ ವರ್ಣನಂ)ದ 16 ಮತ್ತು 17ನೇ ಕಂದಪದ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬರುವ ವಚನದಲ್ಲಿ, '. . ರಾವಣನಂ ತಂಗೆ ಚಂದ್ರನಖಿಯೆಂಬಳವರ್ಗೆ. . ' ಎಂದು ಅವಳ ಹೆಸರನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮೊದಲಬಾರಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಖಚಿತತೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಶಾಂತಿನಾಥ ದಿಬ್ಬದ, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ: 7 (ನಾಗಚಂದ್ರ ಸಂಪುಟ), ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2007, ಪುಟ: 479. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ನಾಗಚಂದ್ರನೇ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತ.

35 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: 296&297, ಸಾಲು: 211&212.

36 ಅದೇ, ಪುಟ: 313, ಸಾಲು: 213.

37 ಅದೇ, ಪುಟ: 301, ಸಾಲು: 340–345.

38 ಅದೇ, ಪುಟ: 311&312, ಸಾಲು: 179–182.

39 ಅದೇ, ಪುಟ: 312, ಸಾಲು: 203–205.

40 ಅದೇ, ಪುಟ: 316&317, ಸಾಲು: 313–314.

41 ಅದೇ, ಪುಟ: 317, ಸಾಲು: 333–334.

42 ಅದೇ, ಪುಟ: 317, ಸಾಲು: 335–336.

43 ಅದೇ, ಪುಟ: 318, ಸಾಲು: 345–349.

44 ಅದೇ, ಪುಟ: 316, ಸಾಲು: 303–304.

45 ಅದೇ, ಪುಟ: 316, ಸಾಲು: 308–309.

46 ಅದೇ, ಪುಟ: 318&319, ಸಾಲು: 363–371.

47 ಅದೇ, ಪುಟ: 320, ಸಾಲು: 407–409.

48 ಅದೇ, ಪುಟ:183, ಸಾಲು: 141–143.

49 ಅದೇ, ಪುಟ: 680, ಸಾಲು: 114–124.

50 ಅದೇ., ಪುಟ: 688.

51 ಡಾ.ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಥನ : ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ.ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005 ಪುಟ: 178.

52 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: 24, ಸಾಲು: 570–572.

53 ಅದೇ, ಪುಟ: 9, ಸಾಲು: 179–184.

54 ಅದೇ, ಶ್ರೀ.ರಾ.ದ., ಪುಟ:12, ಸಾಲು: 256–258.

55 ಅದೇ. ಸಾಲು: 261–263.

56 ಅದೇ. ಪುಟ:13, ಸಾಲು: 284–286.

57 ಅದೇ. ಸಾಲು: 289–294.

58 ಅದೇ, ಪುಟ: 85, ಸಾಲು: 137–142.

59 ಅದೇ, ಪುಟ: 558, ಸಾಲು: 285–290.

60 ಅದೇ, ಪುಟ: 560, ಸಾಲು: 342–346.

61 ಅದೇ, ಪುಟ: 561, ಸಾಲು: 351–353.

62 ಅದೇ, ಪುಟ: 565, ಸಾಲು: 473–475.

63 ಅದೇ, ಪುಟ: 607, ಸಾಲು:36–40.

64 ಡಾ.ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, 'ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ', ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, – ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಬರಹಗಳು ಸಂ.2 –, ಸಂ: ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕ.ಸಂ. ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1998, ಪುಟ: 204–205.

65 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: 816, ಸಾಲು: 189.

66 ಅದೇ, ಪುಟ: 607, ಸಾಲು: 34-35.

67 ಅದೇ, ಪುಟ: 549&550, ಸಾಲು: 45-52.

68 ಅದೇ, ಪುಟ: 187, ಸಾಲು: 249-251.

69 ಅದೇ. ಸಾಲು: 258-264.

70 ಅದೇ. ಪುಟ: 188, ಸಾಲು: 288-289.

71 ಅದೇ. ಪುಟ: 188, ಸಾಲು: 278-281.

72 ಡಾ.ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಥನ:ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ.ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005, ಪುಟ: 176.

73 ಈ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗಮನಿಸಿ: ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002, 'ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುವ ಸಮಸ್ಯೆ' ಚರ್ಚಾಂಶ.

74 ಡಾ.ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಸಂಸ್ಕಾರ,ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, 1963.

75 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: 340, ಸಾಲು: 136&137.

76 ಅದೇ, ಪುಟ: 755, ಸಾಲು: 217.

77 ಅದೇ, ಪುಟ: 82, ಸಾಲು: 58.

78 ಅದೇ. ಪುಟ: 89, ಸಾಲು: 255.

79 ಅದೇ. ಪುಟ : 89ರಲ್ಲಿ.

80 ಅದೇ. ಪುಟ: 101.

81 ಅದೇ.

82 ಅದೇ, ಪುಟ: 40, ಸಾಲು: 273&274.

83 ಅದೇ, ಸಾಲು: 293.

84 ಅದೇ, ಪುಟ: 41, ಸಾಲು: 312.

85 ಅದೇ, ಪುಟ: 52, ಸಾಲು: 600-603.

86 ಅದೇ, ಶ್ರೀ.ರಾ.ದ., ಪುಟ: 56, ಸಾಲು: 9-12.

87 ಅದೇ. ಸಾಲು: 16-17.

88 ಅದೇ, ಪುಟ: 157, ಸಾಲು: 96-97.

89 ಅದೇ, ಪುಟ: 259, ಸಾಲು: 232-236.

90 ಅದೇ, ಪುಟ: 358, ಸಾಲು: 351-355.

91 ಅದೇ, ಪುಟ: 331, ಸಾಲು: 231-233.

92 ಅದೇ, ಪುಟ: 341, ಸಾಲು: 163&164.

93 ಅದೇ, ಪುಟ: 322, ಸಾಲು: 461-463.

94 ಅದೇ, ಪುಟ: 448&449, ಸಾಲು: 208&212.

95 ಅದೇ, ಪುಟ: 195, ಸಾಲು: 470-472.

96 ಅದೇ, ಪುಟ: 517, ಸಾಲು: 563-567.

97 ಕುವೆಂಪು, ಅನಿಕೇತನ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1963.

98 ಕುವೆಂಪು, ಇಂದಿನ ದೇವರು, ಪಾಂಚಜನ್ಯ. ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. (9ನೇಮು) 1999, ಪುಟ: 34.

99 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: 659, ಸಾಲು: 2-4.

100 ಡಾ.ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 43.

101 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಪುಟ: xi & xii ಸಾಲು: 23-27.

102 ಅದೇ, ಪುಟ: 865, ಸಾಲು: 19-23.

103 ಡಾ.ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಭವ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಗಳ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗಮ: ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ.ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005, ಪುಟ: 29.

104 ಕುವೆಂಪು, ನೆನಪಿನ ದೋಣಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮೈಸೂರು, 1980, ಪುಟ: 172.

105 ಡಾ.ದೇ.ಜವರೇಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂ: 2, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು, ಪುಟ: 52.

106 ಕುವೆಂಪು, ದೂರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ. ಉದ್ಧೃತ: ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005, ಪುಟ: 178.

107 ಕುವೆಂಪು, ಓದುಗರಿಗೆ, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 4ನೇ ಮುದ್ರಣ 1992, (ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ: 1967), ಪುಟ: 3.

108 ಕುವೆಂಪು,(ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ) ಉದ್ಧೃತ: ಡಿ.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005, ಪುಟ: 126.

109 ಸುಜನಾ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು, 1984, ಪುಟ: 149.

110 ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1985, ಪು: 107.

111 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ.ಎ.ಎಸ್.ವೇಣುಗೋಪಾಲರಾವ್, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಕುಪ್ಪಳಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾ., 1994, ಪು: 6.

112 ಹಾಮಾನಾ. (ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ) ಉದ್ಧೃತ: ವಿ.ಎಂ. ಇನಾಂದಾರ್, ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ-ಒಂದು ಸಮಾಲೋಕನ, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, 1980, ಪುಟ: 5.

113 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಪುಟ: iii.

114 ಅದೇ, ಪುಟ: 3.

115 ಅದೇ, ಪುಟ: iv&v.

116 ಅದೇ, ಪುಟ: 5.

117 ಅದೇ, ಪುಟ: iv & v.

118 ಅದೇ, ಪುಟ: iii.

119 ಅದೇ, ಪುಟ: 118.

120 ಅದೇ,

121 ಅದೇ, ಪುಟ: 126-127.

122 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಕೃತಿಯ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಪುಟದ 'ಇರ್ದುದು ಮಹೇಂದ್ರಾಚಲಂ' ಹಾಗೂ 'ಸಾಘರೋಲ್ಲಂಘನಂ' ಸಂಚಿಕೆ ನೋಡಬಹುದು.

123 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಪುಟ: 247.

124 ಅದೇ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಪುಟ: 13.

125 ಅದೇ, ಪುಟ: 131.

126 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಕೃತಿಯ 'ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾ ಸಂಪುಟಂ'ನ 'ದಶಶಿರ ಕನಕಲಕ್ಷ್ಮೀ' ಹಾಗೂ 'ಲಂಕಾ ಸಂಪುಟಂ'ನ 'ಕನಕ ಲಂಕಾನ್ವೇಷಣಂ' ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

127 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಪುಟ: 136–137.

128 ಅದೇ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಪುಟ: 9.

129 ಅದೇ. ಪುಟ: 10.

130 ಅದೇ, ಪುಟ: 275.

131 'ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಸಮಾಸ ಪದದಲ್ಲಿರುವ 'ಶಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಪದ ಕೈಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಳಸುವ ಕತ್ತಿ, ಕೊಂಬೆ, ಗದೆ ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ 'ಅಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಪದ ಕೈಯಿಂದ ಎಸೆದು ಬಳಸುವ ಭರ್ಚಿ, ಬಾಣ, ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

132 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಪುಟ: 20.

133 ಅದೇ, ಪುಟ: 54.

134 ಅದೇ.

135 ಅದೇ.

136 ಅದೇ. ಪುಟ: 55.

137 ಅದೇ, ಪುಟ: 94.

138 ಅದೇ.

139 ಅದೇ. ಪುಟ: 95.

140 ಅದೇ.

141 ಅದೇ.

142 ಅದೇ. ಪುಟ: 94.

143 ಅದೇ. ಪುಟ: 130–131.

144 ಅದೇ. ಪುಟ: 152.

145 ನೋಡಿ: ತಾಪಿ ಧರ್ಮರಾವ್ (ತೆಲುಗು ಮೂಲ), ಅನು:ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆ, ವಿವಾಹ:ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋತ್ತರ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ನಾಲ್ಕನೇ ಮುದ್ರಣ 1998, ಪುಟ: 61ರಲ್ಲಿನ 'ನಿಷೇಧಗಳೇ ನಿದರ್ಶನಗಳು' ಮತ್ತು ಇತರ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು.

146 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಶ್ರೀ.ರಾ.ಪ., ಪುಟ: 251.

147 ಅದೇ.

148 ಅದೇ. ಪುಟ: 347.

149 ಅದೇ. ಪುಟ: 334.

150 ಅದೇ. ಪುಟ: 313.

151 ಅದೇ. ಪುಟ: 313.

152 ಅದೇ. ಪುಟ: 56.

153 ಅದೇ, ಪುಟ: 58–59.

154 'ದಾಟು' 'ವಂಶವೃಕ್ಷ' ಮುಂತಾದ ಭೈರಪ್ಪನವರ ಹೆಸರಾಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪ್ರಗತಿಪರ ನಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸೋಲುಣ್ಣುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಗಳಿಗಾಗಿ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಜಂಗಮಮೇಸ್ತ್ರೀಗಲ್ಲಿ, ಬಳೇಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

155 ಡಾ.ಎಲ್.ಎಲ್.ಭೈರಪ್ಪ, ಪರ್ವ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999 (ನಾಲ್ಕನೇ ಮುದ್ರಣ). ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಇಡೀ ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಪ್ರಕಟವಾದ ಏಳು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಅಂದರೆ 1979 ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

156 ವಿ.ಎಂ. ಇನಾಂದಾರ್, ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ–ಒಂದು ಸಮಾಲೋಕನ, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, 1980. ಪುಟ: 74.

157 ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1992, ಮುನ್ನುಡಿ, ಶ್ರೀ.ರಾ.ಪ., ಪುಟ: iii.

158 ಇದು ಡಾ. ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರ ಲೆಕ್ಕ. ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2005, ಪುಟ: xxi.

159 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪುಟ: ಪುಟ: 540.

160 ಅದೇ. ಪುಟ: 531.

161 ಅದೇ. ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನ, 2001, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 3, ಸಾಲು: 219–222.

162 ಅದೇ, ಸಾಲು: 248–249.

163 ಅದೇ, ಸಾಲು: 231–235.

164 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 42, ಸಾಲು: 35-36.

165 ಅದೇ, ಸಾಲು: 213-215&234-238.

166 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 84, ಸಾಲು: 15-19.

167 ಅದೇ, ಸಾಲು: 29-31.

168 ಅದೇ, ಸಾಲು: 35&36.

169 ಅದೇ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 215, ಸಾಲು: 22.

170 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 49, ಸಾಲು: 50.

171 ಅದೇ, ಸಾಲು: 52-54.

172 ಅದೇ, ಸಾಲು: 67.

173 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 52, ಸಾಲು: 71-77.

174 ಅದೇ, ಸಾಲು: 85-86.

175 ಅದೇ, ಸಾಲು: 270-272.

176 ಅದೇ, ಸಾಲು: 285-286.

177 ಅದೇ, ಸಾಲು: 290-293.

178 ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಅವರು ಪ್ರಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಉಳುವವನೆ ಹೊಲದೊಡೆಯ ಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಇದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ಭೂರಹಿತ ಕೃಷಿಕರು ಭೂಮಿಯ ಮಾಲೀಕರಾದರು.

179 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 53, ಸಾಲು: 59-62.

180 ಅದೇ, ಸಾಲು: 46-47.

181 ಅದೇ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 225, ಸಾಲು: 301-302.

182 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪುಟ: xxi.

183 ಅದೇ, ತೃತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2003, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 96, ಸಾಲು: 72-73.

184 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 97, ಸಾಲು: 38-42.

185 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 96, ಸಾಲು: 162.

186 ಅದೇ. ಸಾಲು: 169.

187 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 97, ಸಾಲು: 189–190.

188 ಅದೇ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 217, ಸಾಲು: 20–24.

189 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 222, ಸಾಲು:135–142.

190 ಅದೇ, ಸಾಲು: 147–160.

191 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 224, ಸಾಲು: 92.

192 ಅದೇ ಸಾಲು: 94.

193 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 222, ಸಾಲು: 199–207.

194 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪುಟ: xxi.

195 ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ 'ನೈತಿಕ' ಮತ್ತು 'ಅನೈತಿಕ' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಚರ್ಚಾರ್ಹ ಅಂಶ.

196 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನ,2001, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 20, ಸಾಲು: 299.

197 ಅದೇ, ಸಾಲು: 309–312.

198 ಅದೇ, ಸಾಲು: 265–267, 270–272.

199 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 21, ಸಾಲು: 104–108.

200 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 17, ಸಾಲು: 59–62.

201 ಅದೇ, ಸಾಲು: 71–74.

202 ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವುದಾಗಿ ನಂಬಿಸಿ ಕೈಕೊಟ್ಟ ಒಬ್ಬ ಯುವಕನಿಂದಾಗಿ ಗೋರಾ ಅವರ ಎರಡನೇ ಮಗಳು ಮೈತ್ರಿ 1951 ರಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಾಗ ಗೋರಾ ಮಗಳಿಗೆ 'ಇದರಲ್ಲಿ ನಿನ್ನದೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡಿ ಆಕೆ ಅವಿವಾಹಿತ ತಾಯಿಯಾಗಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವೊಂದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದ ಈ ಮೈತ್ರಿ ಅಪ್ಪರೊಳಗೆ ತನ್ನಂತೆ ಅವಿವಾಹಿತ ತಾಯಿಯರಾದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಅಪ್ಪ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ ಒಂದು ಆಶ್ರಯಧಾಮದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪುರುಷರ ಸಮಾನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಬೇರೊಬ್ಬ ತರುಣ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನೋಡಿ: 'ಗೋರಾ-ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ', ಎಚ್.ಎಸ್.ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಸಿ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 1998, ಪುಟ: 45–46.

203 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 47, ಸಾಲು: 141.

204 ಅದೇ, ಸಾಲು: 112–115.

205 ಅದೇ, ಸಾಲು: 236–243.

206 ಕುವೆಂಪು, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1995, ಮಮತೆಯ ಸುಳಿ ಮಂಥರೆ, ಸಾಲು: 9–12.

207 ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, ಹೆಣ್ಣು:ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ – ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಬರಹಗಳು ಸಂ.2 –, ಸಂ: ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕ.ಸಂ. ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1998, ಪುಟ: 148.

208 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, ಪುಟ: xxviii.

209 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 222, ಸಾಲು: 115.

210 ಅದೇ, ತೃತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2003, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 128, ಸಾಲು: 176–177.

211 ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಪ್ರಮಾಣದ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಭೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಒಂದು ವಿಚಾರ.

212 ಬಿಹಾರದ ನಕ್ಸಲ್‌ಬರಿ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜಮೀನ್ದಾರರ ಕಿರುಕುಳ ತಾಳದೇ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜನರೆಲ್ಲ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಚಳುವಳಿಕೆ ನಕ್ಸಲ್ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತು. ಈಗ ಇದು ಭಾರತದ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಸಶಸ್ತ್ರ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ.

213 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 48, ಸಾಲು: 107–114.

214 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 67, ಸಾಲು: 180.

215 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 55, ಸಾಲು: 38–42.

216 ಅದೇ, ಸಾಲು: 205–206.

217 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 59, ಸಾಲು: 234.

218 ಅದೇ, ತೃತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2003 ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 106, ಸಾಲು: 28–32.

219 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002 ಪುಟ: xx.

220 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 50, ಸಾಲು: 78–81.

221 ಅದೇ, ಸಾಲು: 136–137.

222 ಕುವೆಂಪು, ಇಂದಿನ ದೇವರು, ಪಾಂಚಜನ್ಯ. ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. (9ನೇಮು) 1999, ಪುಟ: 34,

223 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 85, ಸಾಲು: 80–87.

224 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 89, ಸಾಲು: 48.

225 ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಣೀತ 'ಮಂತ್ರಮಾಂಗಲ್ಯ' ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ವಧುವರರು ಘೋಷಣೆ ಮಾಡುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಈ ಅಂಶವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

226 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಚತುರ್ಥ ಸೋಪಾನ, 2004, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 166, ಸಾಲು: 150–152.

227 ಅದೇ, ತೃತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2003, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 118, ಸಾಲು: 198–204.

228 ಅದೇ, ಸಾಲು: 205–207.

229 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 121, ಸಾಲು: 26–30.

230 ಅದೇ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, 'ಪಿಂಗಾರ ಸಿರಿನುಡಿ' ಪುಟ: Lvi.

231 ಅದೇ, ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನ, 2001, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 1, ಸಾಲು: 109–114.

232 ಅದೇ ಸಾಲು: 104.

233 ಅದೇ ಸಾಲು: 105.

234 1992 ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6 ದಿನ ಅಯೋಧ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಕರಸೇವೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ವಿವಾದಿತ ರಾಮಮಂದಿರ-ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿಯ ಗುಮ್ಮಟವನ್ನು ಉರುಳಿಸಿದವು. ಅಂದಿನಿಂದ ದೇಶದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲವು ಸಂಘಟನೆಗಳು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಡಿಸೆಂಬರ್ 6ನ್ನು ಕರಾಳದಿನವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲವು ಸಂಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಜಯೋತ್ಸವವಾಗಿಯೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಿವೆ.

235 ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಚತುರ್ಥ ಸೋಪಾನ, 2004, ಪುಟ: vii-viii.

236 ಅದೇ, ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನ, 2001, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 3, ಸಾಲು: 109–112.

237 ಅದೇ ಸಾಲು: 113–114.

238 ಅದೇ, ದ್ವಿತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2002, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 62, ಸಾಲು: 197--200.

239 ಅದೇ, ತೃತೀಯ ಸೋಪಾನ, 2003, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 121, ಸಾಲು: 26–30.

240 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 123, ಸಾಲು: 70–72.

241 ಅದೇ, ಸಾಲು: 73–76.

242 ಅದೇ, ಚತುರ್ಥ ಸೋಪಾನ, 2004, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 141, ಸಾಲು: 104–105.

243 ಅದೇ, ಸಾಲು: 144–145.

244 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 170, ಸಾಲು: 11–17.

245 ಅದೇ, ಸಾಲು: 74-77.

246 ಅದೇ, ಸಾಲು: 50-53.

247 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 179, ಸಾಲು: 155-160.

248 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 180, ಸಾಲು: 53-57.

249 ಅದೇ, ಸಾಲು: 77.

250 ಅದೇ, ಸಾಲು: 79.

251 ಅದೇ, ಸಾಲು: 83.

252 ಅದೇ, ಸಾಲು: 60-61.

253 ಅದೇ, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, ಪ್ರಸ್ಥಾನ: 225, ಸಾಲು: 220.

254 ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ ಕಾವ್ಯದ ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನದ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಡಿದರೆನ್ನಲಾದ ಮಾತು, devadiga.com ನಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾದಂತೆ. (U.R. Ananthamurthy, who maintained that Moily had become "one of us'' (litterateurs). Contending that Moily had built a temple of words through his book instead of a temple of bricks proposed by others, he said: "Moily's Rama was born in Mahatma Gandhi's last words, not in Ayodhya. The God he describes is one who can be loved by all. *Source : Times of India*- TIMES NEWS NETWORK:15th May 2005).

255 ಡಾ. ಎಚ್.ಟಿ.ಪೋತೆ, ಮೊಯಿಲಿಯಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರು ಏಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತರು?, ಅವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆ, ತಿಪ್ಪಣಂಬು ಪ್ರಕಾಶನ, ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, 2005. ಪುಟ: 93&94.

256 ಅದೇ. ಪುಟ: 94.

ಅಧ್ಯಾಯ – 5

ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ

5.1 ಮಹಾಭಾರತ : ಅಲ್ಲಿಂದಿಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ

5.1.1 ಮಹಾಭಾರತ ಕಥಾ ಪರಂಪರೆ

ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಗಾತ್ರ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದ ಮಹಾಭಾರತದ ಮೂಲ ಕಾವ್ಯವಾದ 'ಜಯ'ವನ್ನು ವ್ಯಾಸಮಹರ್ಷಿ ಬರೆದನೆನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈಗಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಮೂಲಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯತನಕ ಸೇರ್ಪಡೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈ ಸೇರ್ಪಡೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕೆಲವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ವಸ್ತುವಿಷಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ನೀತಿಕಥೆಯಾದರೆ ಮಹಾಭಾರತ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಕುಟುಂಬ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಚಿಕ್ಕಘಟಕ. ಈ ಚಿಕ್ಕಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಕತೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದ ವಸ್ತು. ಶಂತನು ಎಂಬ ಮಹಾರಾಜನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕಥೆ ಕೌರವರ ಅವಸಾನ ಮತ್ತು ಪಾಂಡವರ ಸ್ವರ್ಗಾರೋಹಣದೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಾಯಣ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಕಥೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತ ಒಟ್ಟು ಆರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಬೃಹತ್ ಕಥೆ! ಶಂತನು ಗಂಗೆಯ ಪ್ರೇಮಪಾಶದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವುದು, ಭೀಷ್ಮನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ, ಅಂಬೆ, ಅಂಬಿಕೆ ಅಂಬಾಲಿಕೆಯರನ್ನು ಭೀಷ್ಮ ಹೊತ್ತು ತಂದು ತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವುದು, ಪಾಂಡವರ ಕೌರವರ ಜನನ, ಪಾಂಡುವಿನ ಮರಣ, ಕೌರವ-ಪಾಂಡವರ ಮಧ್ಯೆ ದ್ವೇಷದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಪಗಡೆಯಾಟದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರ ಸೋಲು, ದ್ರೌಪದಿಯ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ, ಪಾಂಡವರ ವನವಾಸ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾತವಾಸ, ವಿರಾಟರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರು ಕಾಲಕಳೆಯುವುದು, ಕೃಷ್ಣ ಸಂಧಾನ ವೈಫಲ್ಯ, ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಗೀತಾಬೋಧೆ, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೌರವರೆಲ್ಲರ ನಾಶ, ಉಪಪಾಂಡವರ ಹತ್ಯೆ ಪಾಂಡವರ ರಾಜ್ಯಭಾರ, ಪಾಂಡವರ ಅಂತ್ಯ ಇವು ಮಹಾಭಾರತ ಕಥೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳು.

ಹುಟ್ಟುಕುರುಡನಾದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಅವನ ಸಹೋದರ ಪಾಂಡು ಇವರ ಮಕ್ಕಳ ನಡುವೆ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಬೆಳೆವ ದಾಯಾದಿ ಮತ್ಸರ ಕೊನೆಗೆ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದಂತಹ ಒಂದು ಭಯಾನಕ ನರಕಸದೃಷ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ಸೇರಿದಂತೆ ಪ್ರಮುಖ ಕೌರವರೆಲ್ಲ ಮರಣಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಎಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿಗಳಾಗಿ ಕಾದಿ ಅಳಿದುಳಿದ ಅನೇಕರು ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಕೂಡಿಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಸ್ವತಃ ವೀರರಾದ ನೂರು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರಾಗಿದ್ದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಿಯರು' ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದವರಂತೆ ಕಾಡುಹೆಣವಾಗಿ ಸಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರ ಪಾಂಡವರ ತಾಯಿ ಕುಂತಿ ಕೂಡ ಕಾಡಿನ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವಾರ್ಪಣೆಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ್‍ಯಾರ ಅಂತ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇವರ ಯಾವೊಬ್ಬ ಮಗನೂ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತದೆ.

5.1.2 ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ರಾಮಾಯಣದಂತೆ ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಹಾಭಾರತ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೇಲೆಯೇ ಆಯಿತು. ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ದೇಸೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಇಂದಿನ ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದಿರಲಾರದು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವು ಈ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ.

5.1.2.1 ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೂಡ ಮಹಾಭಾರತದಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಇದು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಮಹಾಭಾರತದ ಮಧ್ಯಮಪಾಂಡವ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ತನ್ನ ರಾಜನಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ' ರಚಿಸಿದರೆ ರನ್ನ ಭೀಮನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ಸಾಹಜಭೀಮ ವಿಜಯ' (ಗದಾಯುದ್ಧ) ರಚಿಸಿದ. ಹಾಗೇ ನಡುಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು 'ಕೃಷ್ಣಕಥೆ'ಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ' ರಚಿಸಿದ. ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾಲದ ಕ್ಷಾತ್ರ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪಂಪ-ರನ್ನರಿಗೆ ಭೀಮ-ಅರ್ಜುನರು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ನಡುಗನ್ನಡದ ಭಕ್ತಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಮುಖ್ಯನಾದ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳು ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ, ಕಥೆ, ನಾಟಕ, ಕವಿತೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಅವರ 'ಗದಾಯುದ್ಧ ನಾಟಕಂ'(1926), ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್(1929), ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಬೆರಳ್‌ಗೆ ಕೊರಳ್'(1947), ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರಂ'(1931), ಹಾಗೂ ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಕೃಷ್ಣದರ್ಶನ', ಸತ್ಯಕಾಮರ 'ಬೆಂಕಿಯ ಮಗಳು', 'ಆಹುತಿ', ಮಹಾಭಾರತದ ಅತಿಮಾನುಷ ಘಟನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ· ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಎಸ್.ಎಲ್.ಭೈರಪ್ಪ ಅವರ 'ಪರ್ವ'(1979), ನೂರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಗಾಂಧಾರಿ ಪಡೆದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನೀಡುವ ನಳಿನಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ' (1994), ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕೌರವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಭೀಮಸೇನ ತೋರಣಗಲ್ ಅವರ 'ಸಂಚು', ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿರುವ ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರಭಾವತಿ ಅವರ 'ದ್ರೌಪದಿ' ಮತ್ತು 'ಕುಂತಿ' ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

5.1.3 ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಪಾಲು ದೊಡ್ಡದ್ದೇ ಆದರೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬಂದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬಂದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ನೀತಿಕಥೆ. ಮೇಲಾಗಿ ಅದು ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾವ್ಯ. ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಅದು ಪಿತೃವಾಕ್ಯ ಪರಿಪಾಲನೆ ಇರಬಹುದು, ಸಹೋದರ ಪ್ರೇಮವಿರಬಹುದು, ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯ ಪರಿಪಾಲನೆ ಇರಬಹುದು ಇವೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳು.

ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಹಾಗೇ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾವ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಇಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಲ್ಯವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸರಿಕಾಣುವಂಥದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕಾಣುವಂಥಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಕಥೆ ಮಹಾಭಾರತದ್ದು. ಇದನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವಂಥದ್ದು ಒಂದು ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸ. ಏಕಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಲೋಕಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಲೇಖಕರನ್ನು ಇದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಧ್ಯಾನ, ತಪಸ್ಸು, ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ವಾದ, ಸಂವಾದ, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ವಿವಾದ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮೂಲಕ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪಿಸುವಂಥ ಗುಣವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಲೌಕಿಕತೆಗಿಂತ, ಅಲೌಕಿಕತೆ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲಿದವರು. ಲೋಕಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಒಲಿದವರು. ಕಾರಣ ಅವರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕಿಂತ ರಾಮಾಯಣ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದು ಸಹಜವೇ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು' ಎಂದು ಗುಂಪೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ', ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ', ಮತ್ತು ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಈ ಮೂರನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇವು ಮೂರೂ ಕೂಡ ನೇರವಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಥಾ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗೇ ಇವೆ! 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ' ಕೃಷ್ಣಕಥೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನ ರಂಗಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವಲ್ಲಿಗೇ ಅದು ಮುಗಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ! ಇನ್ನು 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ಕಾವ್ಯ. ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನ ರಂಗದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ!! ಉಳಿದ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯರ ಕಥೆ. ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಯಂತ್ರಭಾಗದಂತಿರುವ ಈ ಕಥೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ!!! ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಮೂರೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಭಾರತದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಜೀವಾಳವಾದ 'ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ'ದ ಪ್ರಧಾನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೌರವರು ಪಾಂಡವರು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದವರೆಗಿನ ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಈ ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದವರೂ ಕೂಡ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳದೇ ರಾಮಾಯಣದ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಈಗ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

5.2 ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

5.2.1 ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ

5.2.1.1 ಕವಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ

"ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ನನ್ನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಹತ್ತಿರದ ದೇವರು. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆತನನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು ನನಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಗೋಕುಲಾಷ್ಟಮಿ ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಮಳೆಯ ನಾಡ ತೊಯ್ಯುತಿರೆ ಇಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೋಕುಲ ನಿರ್ಗಮನ ಎಂಬ ಗೀತರೂಪಕದಲ್ಲಿ, ದೀಪಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಂಬ ಹಾಡುಗಬ್ಬದಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಯ ಕನ್ನಡ ಪದ್ಯಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇತರೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಈಗ ಈ "ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ"ಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಆ ಪುರುಷೋತ್ತಮನನ್ನು ಅನೇಕ ಪರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೆನೆದಿದ್ದೇನೆ."[2]

ಇವು ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯ 'ಅರಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆರಂಭಿಕ ಮಾತುಗಳು. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು 'ಪುರುಷೋತ್ತಮ' ಅಥವಾ 'ದೇವರು' ಎಂದು ಪು.ತಿ.ನ. ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಏಕೆ ಬರೆದರು ಇಂಬುದಕ್ಕೂ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನಿಂದ – ಅವನ ಲೀಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ – ಅವರು ಅಪಾರ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪಡೆದುದ್ದಾಗಿಯೂ, "ಆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಮೂರ್ತೀಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಹಂಚುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯೋದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಭೀಪ್ಸೆ"[3] ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವರು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು 'ಪುರುಷೋತ್ತಮ' ಅಥವಾ 'ದೇವರು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವನ ಪರಮಭಕ್ತರಾಗಿ ಅವನ ಲೀಲಾವಿನೋದಗಳಿಂದ ತಾವು ಪಡೆದು ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿರುವ 'ಸಂತೋಷ'ವನ್ನು ಇತರರೂ ಪಡೆದು ಧನ್ಯರಾಗಲಿ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

5.2.1.2 ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧ

5.2.1.2.1 ಮಹಾಭಾರತ, ಭಾಗವತ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ:

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೂ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಗೂ ಯಾವುದೇ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳೂ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ನಾಯಕ'[4] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನೂ ಆಗಿರುವುದು. ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯು ಈ ಮಹಾಭಾರತದ ನಾಯಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಆರಂಭಿಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳ ಕಥೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ. ಕೃಷ್ಣನ ಜನನ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆ ಅವನು ಕಂಸನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಲೆಂದು ಬೃಂದಾವನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುವಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನು ಮಹಾಭಾರತದ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಪಡೆಯುವ ಮೊದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಹಾಭಾರತದೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧಹೊಂದಿರದೆ ಭಾಗವತದೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

5.2.1.2.2 <u>ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ:</u>

ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯ ಮಹಾಭಾರತದೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಈ ಕಾವ್ಯ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ'[5]ಯೊಂದಿಗೂ ಯಾವುದೇ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯೊಂದಿಗೆ ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಗೆ ಹೀಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ್ಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯನಾಯಕನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ 'ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು' ಇರುವ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಗತಿ ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನನ್ನು ದೇವರು ಅಥವಾ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೇ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ಗೀತಾಬೋಧೆ! ಮಹಾಭಾರತದ ನಾಯಕನಾಗಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತಾ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಏಕಾಏಕೀ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅವನು ಶಕ್ತನಾಗುವುದು, ಅವನು "ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣ"ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅವತರಿಸಿದ ದೇವರಾಗಿದ್ದೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕೃಷ್ಣ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಹೇಗೆ ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬೆಳೆದ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಗವತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ಪರಿಚಯ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಈ ದೃಷ್ಠಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ ಗೀತೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಅಸದೃಶ್ಯವಾದ ಅಂತಸ್ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಒಂದು ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ ಎನ್ನಬಹುದೇನೋ. ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಅರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ, ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಒಳಗಿರುವ ಕೃಷ್ಣನ ಕುರಿತಾಗಿರದೇ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಗೀತಾಬೋಧೆಯ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಅಂಶ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಎಂದದ್ದು.

5.2.2 ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ

5.2.2.1 <u>ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂದೇಶ ಯಾವುದು?</u>

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತಟ್ಟನೆ ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಏನು ಹೇಳಬಹುದು? ಖಂಡಿತಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಈ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಸಹಸ್ರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಮಹಾನ್ಯಾಸಗಳು, ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಕೇವಲ 701 ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುವ, ಒಂದೇ ಒಂದು ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ (In a sigle sitting) ಓದಿ ಮುಗಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಕೃತಿ. ಇದು ಎಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕದಾದ ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೈ ಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು[6]

ಇಷ್ಟೊಂದು ಚಿಕ್ಕದಾದ ಈ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಅದರ ರಚನೆಯ ಕಾಲದಿಂದ ಇದುವರೆಗೆ ಬಂದ ಟೀಕೆ, ಟಿಪ್ಪಣಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಭಾಷ್ಯ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು. ಇವುಗಳನ್ನು ಬರೆದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯರು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ

ವಿದೇಶಿಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರ ಗೀತೆಯ ಮೇಲಿನ ಬರಹಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಾವು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಖಂಡಿತಾ ಗೊಂದಲ ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಗೊಂದಲವೇ ಇವತ್ತಿಗೂ ಗೀತೆಯ ಸಂದೇಶವೇನು ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ತಕ್ಷಣ ಸರಳವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವಿಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶ. ಗೀತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

5.2.2.2 ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಕಂಡ ಗೀತೆ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುಶಃ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಬರೆದವರು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮಂ ಸತ್ಯಂ ಜಗತ್ ಮಿಥ್ಯಂ' ಎಂದು ಸಾರಿದ ಈ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಗೀತೆಯು 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ಸಂನ್ಯಾಸ' ಇವುಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ನಂತರ ಬಂದ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಶರಣಾಗುವುದೇ ಗೀತೆಯ ತಿರುಳಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಇನ್ನು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಪ್ರಮುಖರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಾಲಗಂಗಾಧರ ತಿಲಕರಿಗೆ 'ಶಠಂ ಪ್ರತಿ ಶಾಠ್ಯಂ' ಅಂದರೆ 'ಮುಳ್ಳನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ತೆಗೆಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಈ ಗೀತೆ ನೀಡಿದೆ. ಇದೇ ಅಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಬ್ರಿಟೀಷರು ದುಷ್ಟರು. ನಾವು ಅವರನ್ನು ದುಷ್ಟರಾಗಿಯೇ ಎದುರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ತೀವ್ರಗಾಮಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು.[7]

ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಂದಗಾಮಿಗಳ ನಾಯಕರಾದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಕೂಡ ಗೀತೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತೀ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ತತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವೆರಡೂ ಇರದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ವೈರಿಗಳು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿರುವ ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟರು! ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೋಲ್ವಾಲ್ಕರ್ ಅಂಥ ಹಿಂದೂ ನಾಯಕರಿಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಪರಕೀಯರು ಎಂಬರ್ಥ ಗೀತೆಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಇನ್ನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ವೈರಿಯಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಕೂಡ ಗೀತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು 'ಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಭಾರತೀಯರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯಲು ಇನ್ನೂ ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರು!! ಇನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರದ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅಂಥವರಿಗೆ ಮಾನವನ ಜೀವನದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆ ಅನ್ನಿಸಿದರೆ ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂಥವರಿಗೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡದ ಮತ್ತು ಜನರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಹೇರುವ ಒಂದು ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ.[8]

5.2.2.3 ಗೀತೆಯ ಸಂದೇಶ ಅರಿಯುವ ಬಗೆ

ಈ ಮೇಲಿನ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗೀತೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಂದೇಶ ಯಾವುದು ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಮಾಜಿ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಬಿ.ಡಿ. ಜತ್ತಿ ಅವರ, "ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಕನ್ನಡಿ

ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವವರ ಬಿಂಬವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ"[9] ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದು ಎನ್ನುವುದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವ ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯಂಥ ಪುಸ್ತಕ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸಂದೇಶ ಯಾವುದು ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಉತ್ತರ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೂ, ಗೌರವಿಸಿಯೂ ಗೀತೆಯ ಹುಟ್ಟು ಆದದ್ದಾದರೂ ಏಕೆ ಮತ್ತು ಯಾವಾಗ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಾಸೆಗಳೇನು ಮತ್ತು ಅದು ಬೋಧಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

5.2.2.4 ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ

ಹಿಂದೂ ದೈವತಾಶಾಸ್ತ್ರದ (Mythology) ಲಭ್ಯವಿರುವ ಅತೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥವೆನಿಸಿರುವ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರ ಜೀವನ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತಜ್ಞರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾಲದ ಜನರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞವೇ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆರಾಧನಾ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಇಂದ್ರನಂಥ ದೇವರೂ ಕೂಡ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹಳ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವಾಸದಂತಹ ಆಸೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಜನನ ಮರಣಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾದ ಮೋಕ್ಷದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ಇಹದ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಉಂಡುಟ್ಟು ಸುಖ-ಸಂತೋಷಗಳಿಂದ ಕಳೆಯುವುದು ಅವರ ಬಯಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕಲು ಬೇಕಾದ ಮನುಷ್ಯ ಸಹಜ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಅವರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[10]

5.2.2.5 ಉಪನಿಷತ್ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಉಪನಿಷತ್ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಜನನ ಮರಣಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾದ 'ಮುಕ್ತಿ' ಎಂಬುದೊಂದು ಇದೆ. ಈ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಪರಮಗುರಿ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ಏಕಮಾತ್ರ ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ 'ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ' ಎಂದು ಸಾರಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿಡದೇ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರಿಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಬಹುಪಾಲು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಜನತೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳ ಹೆಂಗಸರು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಆ ಮೂಲಕ ಮುಕ್ತಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದರು. ಅವರು 'ಪಾಪಯೋನಿಜರು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟು ಅವರೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಮುಕ್ತಿಪಡೆಯಲು ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನರ್ಹರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಹೀಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಪರಮಗುರಿ ಎಂಬ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದ ಈ 'ಮುಕ್ತಿ' ಎಂಬುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಹಲವರ ಕನಸಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು.

ಇದೇ ವೇಳೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಸಾಕಷ್ಟು ಜನ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಾದವನ್ನು 'ಹೌದು ಹಾಗೇ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ್ದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನಂತೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿಯೆ ಮುಂದೆ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ರೂಪತಾಳಿದ್ದು, ಸಮಾಜದ ಜನರು ಹಲವರು ಸೇವೆ

ಮಾಡುವವರಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸೇವೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಾಗಿಯೂ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಇಬ್ಭಾಗವಾದದ್ದು, ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಇಬ್ಭಾಗವಾದ ಈ ಗುಂಪುಗಳೇ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ, ಜನಾಂಗೀಯ ಭೇದದ ಬೀಜಗಳು ಈ ಉಪನಿಷತ್ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದವು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ.

5.2.2.6 ಬುದ್ಧನ ಆಗಮನ; ಗೀತೆಯ ಜನನ:

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜೋಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಯಾವ ಜನರನ್ನು ಪಾಪಯೋನಿಜರು ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅನರ್ಹರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತೋ ಆ ಜನರ ಬಾಳಿನ ಆಶಾಕಿರಣವಾಗಿ ಬುದ್ಧ ಎದ್ದುಬರುತ್ತಾನೆ. ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಹೊಸದಾದ, ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎನಿಸುವಂತಹ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಸಂಸಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬದಲು ಪುನರ್ಜನ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು, 'ಮೋಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ನಿರ್ವಾಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಎಲ್ಲರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ.[11] ಆಗ ಈ ಜನ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧನ ಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ತಳಮಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಇದುವರೆಗೆ ತಾವು ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರೆಂದು ಬೀಗುತ್ತಾ ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ ಇತರ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅವರಿಗೆ ಬುದ್ಧನ ಈ ಕಾರ್ಯ ಸಂಕಟವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ತಿರಸ್ಕೃತ ಜನ ಬುದ್ಧನ ಕಡೆ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾರೆ, ಜೊತೆಗೆ ತಮಗಿಂತ ಕೀಳಾದವರು ತಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾವು ಮೇಲೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ 'ಅಜ್ಞಾನಿಗಳು' ಬುದ್ಧನ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವರಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಅವರು ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅವರಿಗೂ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೆರೆದು ಅವರನ್ನೂ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಅರ್ಹರೆಂದು ಘೋಷಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೀತು? ಖಂಡಿತಾ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹಾಗೆ ಘೋಷಿಸಿದರೂ ಈ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದು ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಡಲೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ಆಗದ ಕೆಲಸ. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಈ ಶೋಷಿತ ಜನರು ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗದೆ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಉಳಿಯಲೂ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಉಳಿದೂ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸೇರಿ ಸ್ಥಾನಮಾನದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮ ಬರದೆ ತಮ್ಮಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಇರಲೂ ಬೇಕು ಇಂಥದೊಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವರಿಗೆ ಒದಗಿ ಬಂತು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕೂಸಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈ ಭಗವದ್ಗೀತೆ! ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲು ಇರುವುದೊಂದೇ ದಾರಿ ಅದು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ಅದುವರೆಗಿನ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ, ಈ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾರ್ಗವೂ ಇದೆ, ಅದೇ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ, ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಕಡ್ಡಾಯವಲ್ಲ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಶರಣಾದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೊಸದೊಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಈ ಹೊಸ ತತ್ವದ ಜಾಹಿರಾತಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಭಗವದ್ಗೀತೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಥವಾ ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಸಲುವಾಗಿ!! ಡಾ. ವಿ.ಆರ್. ನಾರ್ಲಾ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಎರಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ (ರಾಮಾಯಣ-ಮಹಾಭಾರತ), ಪ್ರಮುಖವೂ;

ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದವೂ ಆದ ಮೂವತ್ತಾರು ಪುರಾಣಗಳೂ ಶೂದ್ರರಿಗಾಗಿ ರಚಿತವಾದವು ಅಂದರೆ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತಹವು ಇವು."[12] ಬಹುಶಃ ಬುದ್ಧ ಬರದಿದ್ದರೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೇನೋ.[13]

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿದ್ದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ:

5.2.3 ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ:

5.2.3.1 ಅಹಿಂಸೆ, ಸ್ನೇಹ, ವಿಶ್ವಶಾಂತಿ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂಸೆ, ಕೊಲೆ, ಯುದ್ಧ ಪ್ರಚೋದನೆ!

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಯಾರೇ ಓದಿದರೂ ತಕ್ಷಣ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕರೆ ಎಂಬುದು. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಗೀತೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ಇನ್ನೇನು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕು. ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಎದುರು ವೈರಿ ಪಾಳೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ, ತನ್ನನ್ನು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿದ ಭೀಷ್ಮ, ಧನುರ್ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಗುರು ದ್ರೋಣ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಬಂಧುಬಾಂಧವರನ್ನು ನೋಡಿ ದಂಗಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. "ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ನಾನು ರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲೆಮಾಡಲಾರೆ ಅದು ಪಾಪದ ಕೆಲಸ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಲು ನನ್ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಕೆಳಗಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣಗಳು ಅರ್ಜುನನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಪುರುಷೋತ್ತಮ' ಕೃಷ್ಣ ಅವನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವದನ್ನು 'ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಲಕ್ಷಣ' ಎಂದು ಅವನಿಗೆ 'ಬುದ್ಧಿ' ಹೇಳಿ, ಅವನಲ್ಲಿಯ ಮಾನವ ಗುಣಗಳು ನಾಶವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅವನಿಂದಲೇ ಅವನ ಬಂಧುಬಳಗದ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ!

5.2.3.1.1 <u>ಕೊಲೆಯ ಮೂರು ಧಾಟಿಗಳು:</u>

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವಿಮುಖನಾದ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಯುದ್ಧಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಕೃಷ್ಣ ಎರಡು ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಡಾ: ಬಿ. ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[14] ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಎರಡು ಧಾಟಿಗಳನ್ನು 'ಆತ್ಮದ ಅವಿನಾಶೀ ತತ್ವದ ಧಾಟಿ' ಮತ್ತು 'ಲೋಕ ನಶ್ವರ ತತ್ವದ ಧಾಟಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.[15] ಈ ಎರಡು ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂರನೇ ಧಾಟಿಯನ್ನು 'ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಧಾಟಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂರೂ ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ನೋಡೋಣ.

ಮೊದಲನೆಯದು ಆತ್ಮದ ಅವಿನಾಶೀ ತತ್ವದ ಧಾಟಿ. ಈ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಂಗತಿಗಳು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿ. ಆತ್ಮ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮನು ಶಾಶ್ವತ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತುಗಳಿವು: "ಆತ್ಮನು ನಾಶರಹಿತನು. ದೇಹವೇನಿದ್ದರು ಅವನ ಬಟ್ಟೆ ಇದ್ದಂತೆ. ನಾವು ಹರಿದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಬೀಸಾಡಿ ಹೊಸಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆತ್ಮನೂ ಹಳೆಯದೂ ಸವಕಲೂ ಆದ ಈ ದೇಹವನ್ನು ಬೀಸಾಡಿ ಬೇರೆ ದೇಹವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ."[16] "ಈ ಆತ್ಮ ಒಮ್ಮೆ ದೇಹತಾಳಿ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ದೇಹ ತಾಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನು ನಾಶರಹಿತನು. ನಿತ್ಯನು. ಶಾಶ್ವತನು. ಶರೀರ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಇವನು (ಆತ್ಮನು) ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ."[17] "ಆತ್ಮನು ಕೊಲ್ಲುವವನು

ಮತ್ತು ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವವನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವವರಿಬ್ಬರೂ, ಇವನು (ಆತ್ಮನು) ಕೊಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯರು."[18]

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಬಂಧುಬಾಂಧವರನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಅವನಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟವರ ದೇಹ ಮಾತ್ರ ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಅವರ ಆತ್ಮಗಳು ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅರ್ಜುನ ಯಾವ ಪಾಪಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವು ಅಥವಾ ಕೊಲೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರ. ತನ್ನ ಬಂಧುಬಾಂಧವರು ಹಳೆಯ ಬಟ್ಟೆ ಎಸೆದು ಹೊಸಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಬೇಕೆ ಹೊರತು ದುಃಖದ ಸಂಗತಿಯಾಗಬಾರದು!!

ಇನ್ನು ಎರಡನೇ ದಾಟಿ, ಲೋಕನಶ್ವರ ತತ್ವದ ಧಾಟಿ. ಮೊದಲಿಗೆ ಆತ್ಮದ ಅವಿನಾಶೀ ತತ್ವದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುಬಾಂಧವರ ಕೊಲೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅಂಶ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅರ್ಜುನ ಕೊಲ್ಲಲು ತಯಾರಾಗದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಕೃಷ್ಣ ಈ ಲೌಕಿಕ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ಅವನನ್ನು ತಯಾರಿ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಲೋಕ ನಶ್ವರ ತತ್ವದ ಧಾಟಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಇನ್ನು ಇವನು (ಆತ್ಮನು) ನಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟುವವನು ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯ ಸಾಯುವವನೆಂದು ನೀನೂ ಬಗೆದರೂ ಇವನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶೋಕ ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗೆ ಸಾವು, ಸತ್ತವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಂತೆ; ಹೀಗೆ ಇವೆರಡೂ ತಪ್ಪಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಶೋಕ ಮಾಡುವುದು ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ."[19] ಅಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅರ್ಜುನ ಆತ್ಮದ ಅವಿನಾಶೀ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಅವನು ಈ ಲೋಕ ನಶ್ವರ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾದರೂ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕು. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವಿಶ್ವವಾಗಲೀ ಮನುಷ್ಯರಾಗಲೀ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ನಶ್ವರ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ಸಾಯಲೇ ಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸಾಯುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅವನು ಹಿಂಸೆಗೊಳಪಟ್ಟು ಸಾಯುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಭೇದವನ್ನು ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಬಂಧುಬಾಂಧವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪಾಪಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ!!

ಇನ್ನು ಮೂರನೇ ಧಾಟಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಧಾಟಿ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗದೇ ಹೋದರೂ ಈ ತತ್ವದಿಂದಲಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ಅರ್ಜುನ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿ ಯುದ್ಧಮಾಡೇತೀರುತ್ತಾನೆಂದು ಕೃಷ್ಣ ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಅಳಿದುಳಿದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂಶಯವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬಾರದೆಂದು ಕೃಷ್ಣ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ, "ನೀನು ಕ್ಷತ್ರಿಯ. ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರುವ ಸುದೈವ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಲಭ್ಯವಿರುವಂಥದು. ಅಂಥವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಾದ ನೀನು ನಿನ್ನ ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕಾದರೂ ಯುದ್ಧಮಾಡಬೇಕು. ನೀನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಯುದ್ಧಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಿನ್ನ ಶತ್ರುಗಳು ನಿನ್ನನ್ನು ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವನು ಎಂದು ಹಂಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿನ್ನ ಬಂಧುಬಳಗದವರು ಕೂಡ ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಗದವನು ಎಂದು ನಿನ್ನನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಬಂಧುಬಾಂಧವರಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುದ್ಧಮಾಡು"[20]

ಮೊದಲನೇ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಬೋಧನೆ ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಲೌಕಿಕ ಅರ್ಧ ಅಲೌಕಿಕ ಬೋಧನೆ ಇದೆ. ಕೊನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಹ ಲೌಕಿಕ ಬೋಧನೆ ಇದೆ. ಮೊದಲೆರಡು ತತ್ವಗಳು ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದರೂ ಈ ಮೂರನೆಯ ಅಂಶವಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ವಿಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನಂಥವನಿಗೆ ಖಂಡಿತಾ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಈ ರೀತಿ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಕೊಲ್ಲುವುದೇ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ, ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಾಲಿಷವಾಗಿದೆ. ಕೊಂದರೆ ಕೊಲೆಯಲ್ಲ

ಏಕೆಂದರೆ ಕೊಲೆಯಾಗುವುದು ದೇಹ, ಆತ್ಮವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಎಂದೂ ಕೇಳರಿಯದ ಕೊಲೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜನರನ್ನು ಭೀತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು"[21]

5.2.3.2 ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಗೀತಾ ಸಂದೇಶ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಯುದ್ಧದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಈ ಮೂರು ತತ್ವಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಆಯಿತು ಮತ್ತು ಏನೆಲ್ಲ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದರ ಕಡೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರನೇಕರು ಗೀತೆಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.[22] ಬ್ರಿಟೀಷರೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟಮಾಡಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಬೇಕಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗೀತೆಯ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಈ ಆತ್ಮದ ಅವನಾಶೀ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಲೋಕನಶ್ವರ ತತ್ವಗಳೆ. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಕೌರವರನ್ನು ದುಷ್ಟರೆಂದೂ ಅವರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಧರ್ಮವೆಂದೂ ಹಾಗೇ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಶಿಷ್ಟರೆಂದೂ ಅವರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ದೇವರಾದ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದು ಆದುದರಿಂದ ಪಾಂಡವರ ಕಡೆ ತಾನಿದ್ದು ಅವರಿಂದ ಕೌರವರನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜಯ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅಧರ್ಮದೊಟ್ಟಿಗೆ ಅಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಸೆಣಸಾಡಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾಗಿರುವುದರ ಪ್ರತೀಕ ಕೃಷ್ಣ" ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಕೂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[23]

ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟರಾದ ಕೌರವರು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಶಾಲಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಅಲ್ಪಬಲದವರಾದ ಪಾಂಡವರು ಧೈರ್ಯಗೆಡದೇ ಹೋರಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಲು ಕೃಷ್ಣ ಗೀತೆಯ ಮೂಲಕ ಬೋಧನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದ ನಮ್ಮ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಅವನ ಬೋಧನೆ ಭಾರತೀಯರಾದ ನಮಗೆಲ್ಲ ಬ್ರಿಟೀಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ನೀಡಿದ ಕರೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮಹಾಭಾರತದ ಕೌರವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಪಾಂಡವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತಾವು ನಿಂತುಕೊಂಡು, ತಾವು ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವವರು, ಸಾವಿಗೆ ಅಂಜದೇ ಹೋರಾಡಬೇಕು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಖಂಡಿತಾ ಒಂದಿಷ್ಟು ಲಾಭವಾಯಿತು. ನಾವು ಸತ್ತರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಯುವುದು ನಾವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಹಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಆತ್ಮದ ಅವಿನಾಶೀ ತತ್ವ ಮತ್ತು ನಾವು ಎಂದಿದ್ದರೂ ಸಾಯಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಲೋಕನಶ್ವರ ತತ್ವಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಅವರು ಸಾವಿನ ಭಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಲಾಠಿಯೇಟಿಗೆ ಗುಂಡಿನೇಟಿಗೆ ಸಂತೋಷದಿಂದಲೇ ಎದುರಾಗುವಂಥ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದವು. ಖುದಿರಾಮ್ ಬೋಸ್ ಅಂಥ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಸಾಯುವಾಗ ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಈ ತತ್ವಗಳಾಗಿರದೆ ಮತ್ತೇನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?

5.2.3.2.1 ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತವೇ?

ಇದೆಲ್ಲ ಸರಿ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ನಾವೀಗ ಗೀತೆಯಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು? ಗೀತೆಯ ರಚನಾ ಕಾಲದಿಂದ, ಅಷ್ಟು ದೂರ ಏಕೆ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಕಾಲದಿಂದ ಈ ಕಾಲದವರೆಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕಂಡು ನಲುಗಿದೆ. ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಯುದ್ಧಬೇಡ ಯುದ್ಧಬೇಡ ಎಂಬ ಕೂಗು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಮೊಳಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕರೆ ನೀಡಿದ

ಭಗವದ್ಗೀತೆ ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನು ಕೌರವರನ್ನು, ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರರು ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ತಮ್ಮ ವೈರಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ನಾವು ಈಗ ಯಾರನ್ನು ವೈರಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾಕುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಉದ್ದೇಶ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ನಾವು ಇಂದು ಯಾರನ್ನು ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ?

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಅಲ್ಪಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ನೋಡಿದರೆ ಗೀತೆಯಿಂದ ನಾವು ಏನೆಲ್ಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡರೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳು, ಆ ಸಂಬಂಧದ ಕೊಲೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಗೀತೆಯ ತತ್ವದ ಆಧಾರ ಕೊಟ್ಟು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರು ಇಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಮೊದಲ ಎರಡು ತತ್ವಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆ ತತ್ವವಾದ ಸ್ವಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ತತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತಮಗೆ ವೈರಿಗಳೆಂದು ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವರನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದೂ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತಾವು ಹೇಡಿಗಳೆಂದು ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಸತತ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ ಕೋಮುಗಲಭೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸರ್ವವೇದ್ಯ ಸಂಗತಿ.

ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ-ಜನಾಂಗಗಳ ಜನರನ್ನು ಸಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣಲು ನಮಗೆ ಕರೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧ ಬೇಡ ಎಂಬುದು ಇಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆಶಯ. ಗೀತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದದ್ದನ್ನೇನಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ? ಖಂಡಿತಾ ಇಲ್ಲ. ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ಅದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಯುದ್ಧಪರ ನಿಲುವು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ತತ್ವ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ ಅನುಸರಿಸಲು ಅಪಾಯಕಾರಿ ತತ್ವ ಕೂಡ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ. ಗೀತೆಯ ಈ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

5.2.3.3 <u>ಜಾತೀಯತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಿಕೆ</u>

5.2.3.3.1 <u>ಸ್ವಧರ್ಮೇ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ</u>

ಗೀತೆಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿನ ಗುಟ್ಟನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜಾತಿ-ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಈ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅಭಾದಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಆವಿಷ್ಕರಿಸಿದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳ ಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಸಂಬಂಧದ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, "ಸ್ವಧರ್ಮವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಮಾಡಿದರೂ ಸರಿ, ಪರಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗಬಾರದು. ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಯುವುದೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ಪರಧರ್ಮ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು."[24] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕೃಷ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ 'ಸ್ವಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಪದ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ರಂಗನಾಥ ದಿವಾಕರರ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ: "ಯಾವ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವೆವೋ ಅವರ ಧರ್ಮವು, ಜಾತಿಧರ್ಮವು, ಇದು ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥವು. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಗುಣಕ್ಕನುಸರಿಸುವ

ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಕಾಸಮಾರ್ಗವು ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವು. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ."[25] ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಧರ್ಮ' ಪದಕ್ಕೆ ರಂಗನಾಥರು ಹೇಳುವ ಎರಡನೇ ಅರ್ಥ – ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಗುಣಕ್ಕನುಸರಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಯ ವಿಕಾಸಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ಅರ್ಥ – ಖಂಡಿತಾ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಧರ್ಮದ ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವರೋ ಅಂದರೆ ಜಾತಿಧರ್ಮ ಇದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ.

5.2.3.3.2 <u>ಕುರಿಯು ಹಸುವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ</u>

ಆಚಾರ್ಯ ವಿನೋಬಾ ಭಾವೆಯವರು ಕೂಡ ಗೀತೆಯ ಈ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಬಗ್ಗೆ 1932 ರಲ್ಲಿ ಧುಳೇ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ತಿಂಗಳು ಪ್ರವಚನ ನೀಡಿದ ವಿನೋಬಾ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರವಚನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಕೊನೆಯದಿನವಾದ 19.06.1932 ರಂದು ಗೀತೆಯ ಈ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಸ್ವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವದೇಶಿ ಧರ್ಮ, ಸ್ವಜಾತಿ ಧರ್ಮ, ಸ್ವಕಾಲೀನ ಧರ್ಮಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರರಿಂದ ಸ್ವಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ"[26] ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಕುರಿಯ ವಿಕಾಸ ಕುರಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲೇ. ಕುರಿಯಾಗಿದ್ದೇ ಅದು ವಿಕಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕುರಿ ತಾನು ಹಸುವಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಕುರಿತನವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೇ ಬಿಡಬೇಕಾದೀತು."[27]

ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ವಿನೋಬಾ ಅವರು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ? ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಶೂದ್ರನೋ ಅಥವಾ ದಲಿತನೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು. ತನಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ದಲಿತತನ ಅಥವಾ ಶೂದ್ರತನವೇ ಅವನಿಗೆ ಪವಿತ್ರ. ಅದನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗಮಾಡಬೇಕಾದೀತು ಎಂದು ತಾನೆ? ಕುರಿ ಹಸುವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ನಿಜವಾದದ್ದು. ಅದು ಈ ನಿಸರ್ಗವೇ ಮಾಡಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಆದರೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಧರ್ಮದ ಸಂಗತಿ ಇರುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ, ಒಂದೇ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಾಣಗಳಾದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಜೈವಿಕವಾದದ್ದು, ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದದ್ದು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದು, ಮಾನವನಿರ್ಮಿತವಾದದ್ದು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂಥದ್ದು! ಇದು ವಿನೋಭಾ ಅವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೋ ಅಥವಾ ಬಂದೂ ಅದನ್ನು ಅವರು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ.

5.2.3.3.3 <u>ಸ್ವಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲ ಮತ್ತು ಗುಣ</u>

ಸ್ವಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುಣಧರ್ಮ (attitude) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅದು ಜಾತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ಪದ್ಧತಿ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಇತ್ತು ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವರು ಅನೇಕ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕವೇ ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ ಹದಿಮೂರನೇ ಶ್ಲೋಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, "ಗುಣಧರ್ಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ನಾನೇ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದೇನೆ"[28] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಗುಣಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸುಮ್ಮನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೇ ಅವನು ಗುಣಧರ್ಮ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಗುಟ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

5.2.3.3.4 <u>ವರ್ಣಸೃಷ್ಟಿಯ ಮುಂದೆ ಗುಣ ಹಿಂದೆ ಕುಲ</u>

ಒಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಜರುಗಬೇಕು. ಈ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಯಾ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮನೋಭಾವದವರನ್ನು ನಿಯೋಜಿಸಬೇಕು. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಧೈರ್ಯ ಸಾಹಸದ ಮನೋಭಾವ ಅಥವಾ ಗುಣಧರ್ಮ ಇರುವವರನ್ನು ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ, ಅದೇ ರೀತಿ ಜ್ಞಾನ, ಸಹನೆ ಮುಂತಾದ ಮನೋಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಗುಣಧರ್ಮ ಇರುವವರನ್ನು ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ನೇಮಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಹೀಗೆ ಅವರನ್ನು ನೇಮಿಸುವಾಗ ನಾವು ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು? ಅವರು ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಕುಲ ಇವುಗಳನ್ನೋ ಅಥವಾ ಆಯಾ ಕೆಲಸಗಳು ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಅಥವಾ ಮನೋಭಾವಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೋ? ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು ಇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಾನೆ?

ಆದರೆ ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ? ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಕೃಷ್ಣ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ನಿಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಹೀಗೆ ವಾದಮಾಡುವವರು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಗುಣಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು ಸರಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಕುಲ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಒಂದು ಗುಣಧರ್ಮದವರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ! ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವುದು ಗುಟ್ಟು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ಗುಣಧರ್ಮ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ, ಕ್ಷತ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಹೋರಾಟದ ಗುಣಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ವೈಶ್ಯಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ವ್ಯಾಪಾರ-ವ್ಯವಹಾರದ ಗುಣಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಹಾಗೇ ಶೂದ್ರರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ವರ್ಣದವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಗುಣಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಗುಣಧರ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ನಿಗಧಿಯಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಶೂದ್ರ ತಂದೆತಾಯಿಯರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದವರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

5.2.3.3.5 <u>ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಗುಣವನ್ನಲ್ಲ; ಕುಲವನ್ನು</u>

ಈ ಮೊದಲು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆಯಾದಂತೆ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಯುದ್ಧಮುಖಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಕೃಷ್ಣ ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ, "ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಹೋರಾಡುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಗುಣಧರ್ಮ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ನೀನು ಹೋರಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, "ಸ್ವಧರ್ಮದ ಕಡೆಗಾದರೂ ನೋಡಿ ನೀನು ಹಿಂಜರಿಯಬಾರದು. ಕ್ಷತ್ರಿಯರಿಗೆ ಧರ್ಮಾನುಕೂಲ ಯುದ್ಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಲ್ಯಾಣಕರವಾದದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ"[29] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಕುಲವನ್ನೇ ಹೊರತು ಗುಣವನ್ನಲ್ಲ!

5.2.3.3.6 <u>ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಲ್ಲ; ಹುನ್ನಾರ</u>

ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ಸ್ವಧರ್ಮೆ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವುದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಮಾಜದ ಚಲನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಯಾವ ಒಂದಿಷ್ಟು ಜನರನ್ನು ಉಳಿದ ಜನರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅವರು ಅತ್ತಿತ್ತ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡದಂತೆ

ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಂದು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅಲ್ಲೇ ಇರಲಿ ಎಂಬ ಹುನ್ನಾರ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೆ ಗೀತೆಯ ವರ್ಣಪದ್ಧತಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಈಗಿನ ಈ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಗೂ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾಡುವ ತರ್ಕ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬೇರುಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸು ನಮಗಿರಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಪು.ತಿ.ನ ಕಾವ್ಯ ಈ ಹುನ್ನಾರವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿದೆ.

5.2.3.4 ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನಗಳ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗಳ ನಿರಾಕರಣ

ಆಧುನಿಕವಾಗಿ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನ-ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಪ್ಪಲು ಆಗದಂತಹ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

5.2.3.4.1 ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನ' ಮತ್ತು 'ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಪದಗಳು ಕೆಲವುಕಡೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ನಾವು ಇಂದು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥವೇ ಇದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವೇನಾದರೂ ಇದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುವುದು ಅಗತ್ಯ. ವಿದ್ಯೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕಭಾಗವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, "ನಹೀ ಜ್ಞಾನೇನ ಸದೃಶ್ಯಂ ಪವಿತ್ರಮಿಹ ವಿದ್ಯತೇ"[30] ಎಂಬುದು. 'ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಇದನ್ನು ಬಳಸುವುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಎಂಬ್ಲಮ್‌ನಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಭಾಗ ಆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಧ್ಯೇಯವಾಕ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸೇರಿದೆ.[31]

ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಲೆಕಾಲೇಜುಗಳು ನೀಡುವ ವಿದ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ ತೊಂಬತ್ತು ಭಾಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಕಾರ ವಿದ್ಯೆಗಳೇ ಅಲ್ಲ! ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ! ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯೆಗಳು, ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಯ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಸಾಧಿತವಾಗುವಂಥವುಗಳು. ಈ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಗಳ ಉತ್ಪನ್ನ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ಅಡೆತಡೆಗಳು ಅಥವಾ ತೊಡಕುಗಳು![32] ಹಾಗಾದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನ ಅಂದರೆ ಯಾವುದು? ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಪಡೆಯುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಲೌಕಿಕ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನ! ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನ!! (ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ) ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟೆ: ಇಂದಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಯಾವುದನ್ನು 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಜ್ಞಾನ'. ಮತ್ತು ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಯಾವುದನ್ನು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ 'ಅಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಜ್ಞಾನ'!!!

5.2.3.4.2 ಸಮರ್ಪಣೆ ಎಂಬ ದಾಸ್ಯ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾತೆಂದರೆ ನೀನು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚಿಂತೆ (ಚಿಂತನೆ) ಮಾಡದೆ 'ನಾನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಾಡು'

ಎಂಬುದು. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಸಮರ್ಪಣಾ ಭಾವ' ಎಂದು ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವುದುಂಟು. ಗೀತೆಯ ಅರ್ಜುನ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಹೌದು. ಅವನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಅವೆಲ್ಲ ತೀರಾ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ನಮಗೆ ನಿಮಗೆ ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಸಂಕಟಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಳಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಲು ಅವನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನೇನಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ.

ಇಡೀ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಹೇಳಬೇಕಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉತ್ತರರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಂತರ ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಜುನನ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಖಂಡಿತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ, ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೂಂಗುಟ್ಟುವ ಒಬ್ಬ 'ಹೌದಪ್ಪ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ಜುನ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಜುನನೇ ಆಲೋಚಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಅವನಿಗೆ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯಪಡುವುದನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನಿ ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ಥನಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ಥನಿಗೆ ಈ ಲೋಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಲೋಕವೂ ಇಲ್ಲ"[33] ಎಂದು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ಅವನು ಸಂಶಯವನ್ನೂ ಪಡದಂತೆ ಮತ್ತು ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತಾನೆ.

ಬಕಲ್ ತನ್ನ 'ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸಿವಿಲೈಜೇಷನ್'ನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನಂತೆ: "ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟುವವರೆಗೂ ಪ್ರಗತಿ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತು ಸಿದ್ಧಸತ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವೀಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡಿರುವಂತೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಗತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವ ಬುದ್ಧಿ ತಾನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಹಾಗೇ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ಇತರರಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಂಚಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ತಾವು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ತೃಪ್ತಿ ಇರುವವರು, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಂದೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಅಭಿಮತಗಳನ್ನು ಆಶ್ಚರ್ಯದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಭಯದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಮೊದಲೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[34]

ಹೀಗೆ ಬಕಲ್ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಗರೀಕತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅಂತಹ 'ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಸಂಶಯಪಡುವುದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಸಂಶಯವನ್ನು ತಾಳದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಬಕಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಸಂಶಯ ತಾಳದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡದೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಹೂಂಗುಟ್ಟುವ ಹೌದಪ್ಪಗಾಳಗುವ ಮೂಲಕ, ಇವತ್ತು ನಮಗೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನಂತೆ ಯಾರೋ ಬಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕಾಯುತ್ತಾ ಕೂರಬೇಕೋ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ತಾರ್ಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕೋ? ಗೀತೆ ಹೇಳುವುದು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನೇ ಹೊರತು ಎರಡನೆಯದನ್ನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮರ್ಪಣೆ

ಎಂಬುದು ದಾಸ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರಲ್ಲದೇ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

5.2.3.4.3 ಗೀತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಅದನ್ನು ಸುತ್ತಿಬಳಸಿ ಹೇಗೋ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

5.2.3.4.4 ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್

ಭಾರತದ ಮಹತ್ವದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮಾಜಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಡಾ॥ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದು: "ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾನುಷ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಿತ್ಯತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ." ಮುಂದುವರೆದು, "ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ಪೂಜೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಟೀಕಾಕಾರರಿಗೆ ಕರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಪ್ರತಿ ಟೀಕೆ ಮಾಡುವ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಡುವ ಅಲ್ಲಾವುದ್ದೀನನ ಲಾಂದ್ರದಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಎಂದು ಹಿಂದುಗಳು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನು ಚಲಿಸದಂತೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ಸಿಡಿದು ಹಾರಿಹೋಗುವ ಬಂದೂಕದ ಗುಂಡನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಜಾದುಗಾರನಲ್ಲ ದೇವರು."[35]

ಹಾಗಾದರೆ ದೇವರ ಕೆಲಸವೇನು? ಅವನು ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗುವಂಥದ್ದಷ್ಟೇ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವನ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ದೇವರು ಇರುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಆಗದ ಕೆಲವು ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಶಕ್ತಿ ಇರುವ ದೇವರು ಇರಲಿ ಎಂಬುದು ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾಯರ ಇಚ್ಛೆ.[36] ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಚರ್ಚೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ದೇವರ ಕೆಲಸವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಜಾದೂಗಾರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಕೃಷ್ಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಡೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ.

5.2.3.4.5 ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಮಾಡು

ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರಂಥವರು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಬಹುದಾದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದು ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಅಂದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ, "ಈ ಪ್ರಕಾರ ಅತ್ಯಂತ ಗೂಢಕ್ಕಿಂತಲೂ ಗೂಢವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾನು ನಿನಗೆ ಹೇಳಿರುವೆನು. ಇದನ್ನು ಪೂರ್ಣ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಮಾಡು."[37] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನೇ ಆಯುಧವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ 'ನಿನಗೆ ತೋಚಿದಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂದು ವಾದಮಾಡುವವರು ಅನೇಕರು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಗೀತೆಯ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಥದು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೊದಲು ಗೀತೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಹೊಗಳುವವರಿಗೆ ಉತ್ತರದಂತಿರುವ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರ್ ಅವರ ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ.

5.2.3.4.6 ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಟ್ಯಾಗೋರ್

ರವೀಂದ್ರನಾಥ್ ಟ್ಯಾಗೋರ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು ದಾಖಲಿಸುವಂತೆ ಅವರ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಅದೂ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗೀತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಗೀತೆಯನ್ನು ದೇಶದ ತುಂಬಾ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವವರ ದಂಡೇ ಇರುವಾಗ ಭಾರತನ ಈ ಮಹತ್ವದ ಕವಿಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿ ಅನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ದಾಖಲಿಸುವ ಗೀತೆಯ ಅಂಶ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಆ ಘಟನೆಯ ವಿವರ ಹೀಗೆದೆ:

1932 ರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರೆ ಅವರು ಪರ್ಶಿಯಾದ (ಈಗಿನ ಇರಾನ್) ದೊರೆಯ ಆಮಂತ್ರಣದ ಮೇರೆಗೆ ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಮಾನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗಲೇ ಅವರಿಗೆ ವಯಸ್ಸು 70 ವರ್ಷ ದಾಟಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ವಿಮಾನ ಪ್ರಯಾಣದ ವಿವರವನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರಂತೆ: "ವಿಮಾನವು ಮೇಲೇರಿ ವೇಗವಾಗಿ ಹಾರತೊಡಗಿದಂತೆ, ಅನೇಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ನನಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದ ಭೂಮಿಯು ತನ್ನ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತೆಳ್ಳಗಾಗತೊಡಗಿತು....... ಇಷ್ಟು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಹಾರುವ ವಿಮಾನದಿಂದ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಶತಘ್ನಿಗಳನ್ನು (ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೂರಾರು ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಹುದಾದ ಬಾಂಬುಗಳು) ಕೆಳಗೆ ಸುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ, ಆತ ಯಾವ ಅನುಕಂಪನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿಷ್ಕರುಣೆಯಿಂದ ಆ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ನನಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿನಾಶದ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಮಾಣ ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಅದು ಬಹಳ ಮಸುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಾತಕ ಕೃತ್ಯದ ಅಗಾಧತೆಯ ಅರಿವು ಅವನಿಗಾಗದೆ, ಅದನ್ನೆಸಗಲು ಆತ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡಲಾರ; ಎತ್ತಿದ ಅವನ ಕೈ ನಡುಗಲಾರದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಬಾಂಧವ್ಯವಿರುವ ವಾಸ್ತವತೆ ಮಸುಕಾದಾಗ, ಅವನ ಒಲವಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾದದ್ದು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಬೋಧನೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು 'ವಿಮಾನ'. ಕೊಲ್ಲುವಾತ ಯಾರು, ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವಾತ ಯಾರು, ತನ್ನ ಬಂಧು ಯಾರು, ವೈರಿ ಯಾರು, ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಕರುಣಾರ್ದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಅರ್ಜುನನ ಮನಸ್ಸು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳ ವಿಸ್ತರಣಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಧೋರಣೆಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಇಂಥ ಅನೇಕ 'ವಿಮಾನಗಳು' ಮಾನವನ ಶಸ್ತ್ರಾಗಾರದಲ್ಲಿವೆ, ಅಲ್ಲಿಂದ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ವಿನಾಶ ಎರಗಿದಾಗ, "ನ ಹನ್ಯತೇ ಹನ್ಯಮಾನೇ ಶರೀರೇ" (ಶರೀರವು ನಾಶವಾದರೂ ಆತ್ಮವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ಎಂಬುದೊಂದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಸಮಾಧಾನ."[38]

5.2.3.4.7 ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯ

ಟ್ಯಾಗೋರ್‌ರ ಮೇಲಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಗಳು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಹೇಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ 'ನಿನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಡು' ಎಂಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಯಾವಾಗ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಈ ಶ್ಲೋಕ ಬರುವುದು ಗೀತೆಯ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಶ್ಲೋಕ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೇವಲ ಎಂಟು ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ. ಈ ರೀತಿ ಕೃಷ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಡುವುದು ಅರ್ಜುನ ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಖಾತರಿಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ! ಅದುವರೆಗೂ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ತತ್ವಬೋಧನೆ ಮಾಡಿ ಅವನ ಬ್ರೇನ್‌ವಾಶ್ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನ ಈ ಅಗಾಧವಾದ ತತ್ವಬೋಧನೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಿತ್ತಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞ ಸ್ಥಿತಿ' ಎನ್ನಿ. ಅಥವಾ 'ಬುದ್ಧಿಭ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿ' ಎನ್ನಿ ಅಥವಾ 'ಹುಚ್ಚುತನ' ಎನ್ನಿ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದಂತೂ ಸತ್ಯ.

ಹೀಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡವನು ಅದರಿಂದ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಕೆಟ್ಟದ್ದೇ ಆಗಿರುವ ಸಂಭವ ಹೆಚ್ಚಲ್ಲವೆ? ಇಲ್ಲಿ ಆಗುವುದೂ ಅದೇ. ಠಾಕೂರರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ಕೃಷ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವನು ಆಗಲೂ ಸುಮ್ಮನಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಯವಾಗಿ ವಾಪಸ್ಸು ಪಡೆದು, "ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ನನಗೊಬ್ಬನಿಗೆ ಶರಣಾಗು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಭೂದಾನ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತಾರ ವಿನೋಬಾ ಭಾವೆ, "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಇಚ್ಛೆಯೇ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಬರದಿರಲಿ. ಅವನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನಡೆಯಗೊಡದೇ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆಯೇ ಅವನು ನಡೆಯುವಂತಾಗಲಿ ಎಂಬುದು ಕೃಷ್ಣನ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂದು ಬಹಳ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿಂದ (ದುಃಖದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[39]

5.2.3.4.8 <u>ಕೃಷ್ಣನ ಖಾತ್ರೀ ಪ್ರಶ್ನೆ:</u>

ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಕೊನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನಿಗೆ, "ಗೀತೆಯನ್ನು ಏಕಾಗ್ರಚಿತ್ತದಿಂದ ಕೇಳಿರುವಿಯಷ್ಟೆ. ನಿನ್ನ ಅಜ್ಞಾನರೂಪ ಮೋಹವು ನಷ್ಟವಾಯಿತೆ?" ಎಂದು ಒಂದು 'ಖಾತ್ರಿ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನ, "ನನ್ನ ಮೋಹವಳಿಯಿತು. ನಿನ್ನ ಪ್ರಸಾದದಿಂದ ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯದ ಎಚ್ಚರವು ನನಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ನನ್ನ ಸಂಶಯಗಳ ಪರಿಹಾರವಾಯಿತು. ನಿನ್ನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಮಾಡುವೆ" ಎಂದು 'ಮಾಹಿತಿ ಉತ್ತರ'ವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅವನು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ಬೋಧನೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ 'ಬೋಧೆ' ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. 'ವಧೆ' ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಹಾಲಿನಲ್ಲಿ ಮೀನನ್ನು ಹುಡುಕಿದಂತೆ ನಿರರ್ಥಕ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಅಲ್ಲದೇ ಬೇರೇನೂ ಅಲ್ಲ.

5.2.3.4.9 <u>ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಿರಾಕರಣೆ:</u>

ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ಗೀತೆಯ ತತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ನೋಡಿ: *"........ಪರಮಾನಸಾಕ್ರಮಣದಿಂದೆಮ್ಮ ಮನ/ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನು ಪಡೆದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಗಳಿಸಿ ಕಂಗೊಳಿಸುವಂ/ ತೆಸಗದೇ ಕರ್ಮಯೋಗೋಪದೇಶಂ ಶುದ್ಧಾತ್ಮರಿಂ/ ಪ್ರಸ್ತುತಂ ಸಂತತಮಿರಲಿ ನಿನ್ನ ಸ್ಮರಣೆ ಭಾರತಕೆ"*[40]

ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಯಾವೂ ಬೀಳಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಗೀತೆಯ ಕೃಷ್ಣ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವರವರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರವರು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಚಂಚಲತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಪಡೆದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸದೃಢರಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ, ಆಮೂಲಕ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಲು ಎಸಗದಂತೆ ನೀನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮಯೋಗ ಮಾಡುವುದನ್ನೇ ದಯಪಾಲಿಸು, ಸತತವಾಗಿ ನಿನ್ನ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತ ಇರಲಿ ಎಂದೇ ಪು.ತಿ.ನ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು.

5.2.4 ಪು.ತಿ.ನ.ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಗೀತೆಯ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಭಾವ

ಪ್ರಂಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ಸರ್ವವಿಧಿತ. ಅಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯತೆ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಆಶಯಗಳು, ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು ಹಾಗೇ ಕೋಮುವಾದ ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹರ್ದತೆಯ ಆಶಯಗಳು, ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು, ಪರತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳು ಈ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ದಾಖಲಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುವ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟರಲ್ಲಿ (ಉದಾ: ಜಾತೀಯತೆ) ಪು.ತಿ.ನ. ನಿಲುವು ಗೀತೆಯ ನಿಲುವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ವಿಭಾಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆ ಅನವಶ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೇವಲ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು ಈ ಎರಡೇ ವಿಭಾಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಆಶಯಗಳ ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದೆ ದಾಖಲಿಸಿದೆ.

5.2.5 ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಮತಧರ್ಮಗಳ ಮೌಢ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು

ಕೃಷ್ಣ ಒಬ್ಬ ಅವತಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸಾರೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವತಾರಿಯ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯ ತುಂಬಾ ಅನೇಕ ಅತಿಮಾನುಷ ಮತ್ತು ಪವಾಡಸದೃಶ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲು ಅವತಾರೀ ಪುರುಷನ ಅತಿಮಾನುಷ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

5.2.5.1 <u>ಅವತಾರಗಳ ದೃಢೀಕರಣ:</u>

5.2.5.1.1 <u>ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಗೆ ಯುಗಯುಗದಲ್ಲೂ ಹುಟ್ಟಿಬರುವ ಭರವಸೆ:</u>

"ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗ್ಲಾನಿ ಬಂದು ಅಧರ್ಮದ ಏಳಿಗೆಯಾದಾಗ, ಒಳ್ಳೆಯದರ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ನಾನು ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜನ್ಮವೆತ್ತಿ ಬರುತ್ತೇನೆ."[41] ಇದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ನೀಡುವ ಒಂದು ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಭರವಸೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಭರವಸೆ ಅವನ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಭರವಸೆ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿವೆ. ಡಾ॥ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಮುಂತಾದವರು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.[42] "ದೇಶಕ್ಕೆ ಗ್ಲಾನಿ ಬಂದಾಗ ದೇವರು ಅವತರಿಸುವ ಬದಲು, ಗ್ಲಾನಿಗೇ ಗಿರಾಕಿ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದರಿಂದ, ಅವರ ವೃದ್ಧಿಗೆ, ಅವರದೇ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರ ಬೆಳೆಯಲು ಆತ ಆಗಾಗ ಅವತರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು"[43] ಎಂಬ ಕಾರಂತರ ಮಾತು ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಭರವಸೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಟೀಕೆಯಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

5.2.5.1.2 <u>ಅವತಾರಗಳ ಅವಾಂತರಗಳು:</u>

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ ಯಾರ ಅವತಾರ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟನೇ ಅವತಾರ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೂ ದೈವತಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಅವತಾರ ಎಂಬುದು ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ಅವತಾರದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಿರುವ ಕೃಷ್ಣ ಈ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬಹುಸಮ್ಮತ (ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಲ್ಲ) ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆ, ಗೊಂದಲ ಇವೆ. ನಾನು ಈ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ಹರಿವಂಶದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಆರು ಅವತಾರಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷ್ಣನದು ಕೊನೆಯ ಅಂದರೆ ಆರನೆಯ ಅವತಾರ. ನಾರಾಯಣೀ ಆಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನದು ಒಂಭತ್ತನೆಯದಂತೆ. ವರಹ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನದು ಎಂಟನೆಯ ಅವತಾರವಂತೆ. ಇನ್ನು ವಾಯುಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಇದೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹನ್ನೆರಡಕ್ಕೆ ಏರಿದ್ದು

ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷ್ಣನ ಅವತಾರ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಂತೆ! ಇದು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷ್ಣನ ಅವತಾರ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯದಂತೆ.[44] ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು? ತಲೆ ಬುಡವಿಲ್ಲದ ಈ ಅವತಾರಿ ಆರೋಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಪುರಾಣವೆಂಬುದು ಪುಂಡರ ಗೋಷ್ಠಿ' ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

5.2.5.1.3 <u>ಗಾಂಧೀಜಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣನ ಅವತಾರ!</u>

ಈ ಅವತಾರದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ. ನಿಲುವು ಏನು? ಅವರಿಗೆ ಈ ಅವತಾರಾದ ಅವಂತಾರಗಳು ಕಂಡೇ ಇಲ್ಲ! ಇನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಿದ್ದು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ ಅವರು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅವತಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಗಾಂಧೀ ಅವತಾರ. ಇದನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಇಪ್ಪತ್ಮೂರನೆಯ ಅವತಾರವೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇನೋ! ಅವರ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿ ಆರೋಪ ಗಾಂಧೀ ಮೇಲೆ ನುಗ್ಗಿದ್ದನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದ ಸಾಲುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ಇವು: *"ನಿನ್ನನ್ನು ಮರೆತ ಭಾರತಂ ಭಾರತವೇ ಆ ದುರ್ಗತಿಗೆ/ ತಳ್ಳದಿರದನು. ಗಾಂಧಿಯೊಳು ವರ್ತಿಸುತ ನಿನ್ನುಪದೇಶ/ ಉದ್ಧರಿಸಿತೀನಾಡ. ಪರಾಕ್ರಮಣ ಶಾಪವ ತೊಡೆದು/"*[45]

ಪು.ತಿ.ನ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಮಾಡಿದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಭಾರತದ ಗಾಂಧೀ ವರ್ತನೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗ್ಲಾನಿ ಬಂದಾಗ ನಾನು ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬುವ ಪು.ತಿ.ನ. ನಮ್ಮ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಗಾಂಧೀಜಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಅಧರ್ಮ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಧರ್ಮದ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷ್ಣನೇ ಅಥವಾ ಅವನ ಚೈತನ್ಯವೇ ಗಾಂಧಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದು ಭಾರತವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯಗೊಳಿಸಿತು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಣ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

5.2.5.1.4 <u>ಮಾಯಾಪುರಷರಾದ ತಾಯಯೋನಿಜರು:</u>

ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಗಾಂಧಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಾಗೇ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಾಗಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಹಜ ಮಾನವರು. ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡವರು. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಜನ ಪಡುವ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕಂಡು ನೊಂದವರು. ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದವರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು ಎಂಬ ಒಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಪು.ತಿ.ನ. ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಂತಹ ವಿಶೇಷ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದವರನ್ನು ದೇವರ 'ಅವತಾರಿ' ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

5.2.5.1.5 <u>ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಅಸಮಂಜಸ ತಿಳಿವಳಿಕೆ:</u>

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ದೇಶ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಟ್ಟು ಎರಡು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾವು ನೋವುಗಳು ಸಂಭವಿಸಿವೆ. ಭಾರತ ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೇ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀ ಅವರಿಂದಲೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರಕಿತು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿತು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದುವರೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಸತ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರಭಕ್ತರ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಸಾವುಗಳಿಗೆ ಏನೂ ಬೆಲೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಗಾಂಧೀ ಅವರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿತು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಕೂಡ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನಹಾನಿ ಪ್ರಾಣಹಾನಿಗೊಳಗಾದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ನಗಣ್ಯ ಎಂದೇನೂ ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಗೌರವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇಡೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಡೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ತಾವು ಅವತಾರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಸಮರ್ಪಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷರನ್ನು ಈ ದೇಶದಿಂದ ಓಡಿಸಿದ್ದು ಗಾಂಧಿಯಂಥ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಿತ್ತು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

5.2.5.1.6 <u>ರಾಧೆಯ ಮೈಕಟ್ಟಿಗೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕೃಷ್ಣ:</u>

ಕೃಷ್ಣ ಅವತಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಸಂಗಮ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣ ರಾಧೆಯನ್ನು ಸೇರಲಿಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಒಂದು ತಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಹಿರಿಯರು ಒಂದು ಸಭೆಯನ್ನು ಸೇರುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಂದಗೋಪ ಈ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿರಿಯಳಾದ ರಾಧೆಗೆ ವಹಿಸಿದಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬರುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರು ಅವನ ಕೈಯನ್ನು ಇವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅವನನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಲುಪಿಸಲು ಹೇಳಿದಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಚಿಕ್ಕವನಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಸುಂದರಿ ರಾಧೆಯ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಮೈಕಟ್ಟಿಗೆ ತಕ್ಕ ಜೋಡಿಯಾದ ಸುಂದರ ಪುರುಷನಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ! ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಬೇಕಾದವನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆ ರಾಧೆ ಕೃಷ್ಣನ ಭುಜ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅವನ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ, *"ಮನ ಬಂದಂತೆ ಮೈಯಂ ರೂಪಿಸುವ ಚದುರಿದು ಯಾವ ದೇವರ ವರ ನಿನಗೆ ಗೋಪಾಲ"*[46] ಅವನ ಭುಜ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಅವಳಿಗೆ ಅನಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಈ ಭುಜಗಳಿಗಿಂತ ಭದ್ರವಾದ ಆಸರೆ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ನನಗೆ ಸಿಗಲಾರದು ಎಂದು!

5.2.5.2 <u>ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯ ಅತಿಮಾನುಷ ಘಟನೆಗಳು</u>

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಅವತಾರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಕಾರಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು:

5.2.5.2.1 <u>ಕೃಷ್ಣನ ಜನನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಾಂತರ ಘಟನೆ:</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂತಹ ಮೊದಲ ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಜನನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಾಂತರ ಘಟನೆ. ಕಾವ್ಯ ಕೃಷ್ಣನ ಜನನವನ್ನು 'ಲೋಕ ಸಂಕಷ್ಟ ನಿವಾರಕನ ಜನನ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ಅವನ ಜನನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ವಿಶೇಷ ಬೆಳಕು ಬರುವುದು, ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಇವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಕಂಸನ ಕಣ್ಣುತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯಲು ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಕೂಡ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಹಾಗೇ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವಲುಗಾರರೆಲ್ಲ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿರುವುದು, ಸೆರೆಮನೆಯ ಬಾಗಿಲು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಯಮುನಾ ನದಿ ಕಾಲುಹೊಳೆಯಾಗಿ ವಸುದೇವನಿಗೆ ದಾರಿಬಿಡುವುದು. ಅವನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಾಲಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಳೆಯಿಂದ ತೊಯ್ಯದಂತೆ ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಬಿಚ್ಚಿ 'ಛತ್ರಿ ಹಿಡಿಯುವುದು' ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೇ ಇವೆ.

ಇದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾದ ಕೂಸು ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂದರ್ಭಕೂಡ ಏನೇನೂ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ವಸುದೇವ ಒಯ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅದೇ ಆಗ ಯಶೋದೆ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವಿನ ತಾಯಿಯಾಗಿ ನಿದ್ರೆಹೋಗಿರುವುದು, ವಸುದೇವ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಅವಳ ಪಕ್ಕ ಮಲಗಿಸಿ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವನ್ನು

ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು, ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಅತ್ತ ಯಶೋದೆ ಮತ್ತು ನಂದಗೋಪರು ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಗಂಡಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತೆಂದು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವುದು ಹಾಗೇ ಇತ್ತ ಕಂಸ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಬಂದು ದೇವಕಿಯ ಪಕ್ಕದ ಹೆಣ್ಣುಮಗುವನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಲ್ಲಿಗೆ ಬಡಿದಂತೆ ಬಡಿಯಲು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಆ ಮಗು ನಭಕ್ಕೆ ಹಾರಿ, "ಬೆಳೆಯುತ್ತಿಹನೆತ್ತಲೋ ನಿಸ್ಸಂಶಂಕಂ ಬರಿದೆಂಬಿ ಬಂಧುಗಳ ಬಲು / ಬಳಲಿಸಿದೆ"[47] ಎಂದು ನುಡಿಯುವುದು ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ.

ಈ ಇಡೀ ಕೃಷ್ಣಜನನ ಮತ್ತು ಕೂಸು ಬದಲಾವಣೆಯ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭವೆಂದರೆ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಶಿಶು ಕೃಷ್ಣ ಬೇರೆಕಡೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದಾಗ ಕಂಸ ಬದಲಾಗುವುದು. ಕಂಸ ಈ ಕೂಸಿನ ಮಾತು ಕೇಳಿ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ತಾನು ಇದುವರೆಗೂ ಮಾಡಿದ್ದು ತಪ್ಪು ಎನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. "ನಿಷ್ಕರುಣೆನಾಂ ಸೀಂ ಸತ್ಯವಚನಂ ಬಂಧು ನೆನೆಯದಿರಾಡುದನು"[48] ಎಂದು ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವಂತೆ ಅವನು ದೇವಕಿಯ ಕಾಲುಹಿಡಿದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ತಕ್ಷಣ ಬಂಧಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಭಯಮುಕ್ತರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಂಸನಿಗೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಪಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಏಕಮಾತ್ರವಾದ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

5.2.5.3 <u>ದುಷ್ಟಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣಾ ಕಾರ್ಯಗಳು:</u>

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ತಾನು, 'ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣ' ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಯುಗಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವನು ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕವಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಆರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳಿವೆ. ಈ ಆರು ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಘಟನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವಾದ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಸಂಗಮದ ಮೊದಲು ಅವನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಮೂರು ಈ ಸಂಗಮದ ನಂತರ ಅವನು ತಾರುಣ್ಯಕ್ಕೆ ತಲುಪಿದ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

5.2.5.3.1 <u>ಬಾಲ್ಯದ ಮೂರು ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳು:</u>

ಬಾಲ್ಯದ ಮೂರು ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಕರುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಅವನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವುದು. ಒಂದುದಿನ ದನ ಮೇಯಿಸುವಾಗ ಗೋವಳರ ಕರುವಿನ ಮಧ್ಯೆ ಕರುವಾಗಿ ರೂಪತಳೆದ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಕಾರುತ್ತಾ ಕಾಲು ಕೆದರುತ್ತಾ ಇವನೆಡೆಗೆ ಬಂದು ಹಲವು ಹುಡುಗರನ್ನು ಕೆಡವುತ್ತಾ ಕೋಡಿನಿಂದ ಇವನನ್ನು ಸೀಳಲು ನುಗ್ಗಿದಾಗ ತಟ್ಟನೆ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಅದರ ಬಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಗರಗರ ಬೀಸಿ ಹಣ್ಣು ತುಂಬಿದ ಬೇಲದ ಮರಕ್ಕೆ ರೊಯ್ಯನೆ ಬೀಸಿ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕವಿ ಮುಂದೆ ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ಧನ ಘಟನೆಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಎಂಬಂತೆ ಅದರ ಬಾಲ ಹಿಡಿದು ಹೊಡೆದಂತೆ ಘಟನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವನ ಬಾಲ್ಯದ ಪವಾಡದ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ: ಒಂದು ದಿನ ಗೋವುಗಳು ಮೇಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ದೊಡ್ಡ ವ್ರಜಮುಖದ ಬಕಪಕ್ಷಿಯೊಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಜೊತೆಗಾರರನ್ನೆಲ್ಲ ಅಟ್ಟಿಸಿ ಇವನನ್ನು ಕುಕ್ಕಿದಾಗ ಅದರ ಬಾಯಿಗೆ ಕೈಹಾಕಿ ನಾರು ಸೀಳಿದಂತೆ ಅದನ್ನು ಸೀಳಿಹಾಕಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆ ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದಿನ ದೊಡ್ಡ ಸರ್ಪವೊಂದು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಬಾಯ್ತೆರೆದು ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಾಗ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಇವನ ಸಂಗಡಿಗರೆಲ್ಲ ಅದರ ಬಾಯಿ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಇವನು ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ಕುಡಗೋಲಿನಿಂದ ಅದನ್ನು ಸೀಳಿ ಎಲ್ಲರೊಡನೆ ಹೊರಬರುತ್ತಾನೆ.

ಕೃಷ್ಣನ ಬಾಲ್ಯದ ಈ ಮೂರು ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಅವನು ಇಡೀ ಬೃಂದಾವನದ ಅಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವತಾರಿ ಎಂದು ಮನೆಮಾತಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, "*ಇಂತಾದನಾಪದ್ಬಂಧು ಕೃಷ್ಣಂ. ಕಷ್ಟದೊಳುಮವನೆ / ಹರ್ಷದೊಳುಮವನೆ; ಕೃಷ್ಣ ಸ್ಮರಣೆಯೇ ರೂಢಿಯಾದುದು / ಗೋವ್ರಜದೊಳಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೆ*"[49]

5.2.5.3.1 <u>ತಾರುಣ್ಯದ ಮೂರು ಘಟನೆಗಳು:</u>

ಇವು ಅವನ ಬಾಲ್ಯದ ಘಟನೆಗಳಾದರೆ ಅವನ ತಾರುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು:

<u>ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ದನ ಘಟನೆ:</u> ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ದನ ಘಟನೆ. ಇದು ಕೃಷ್ಣ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಯೌವನದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಅವನು ಯಮುನಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಂಗ ಸರ್ಪವೊಂದು ವಾಸವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಮಡುವಿಗೆ ಹಾರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೃಷ್ಣನ ನಲ್ಲೆ ರಾಧೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಡೀ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಾಲವೃಂದವೇ ಭಯಭೀತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಭಾರೀ ಹೋರಾಟದ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣ ಆ ಕಾಳೋರಗವನ್ನು ಮರ್ಧಿಸಿ ಅದರ ಹೆಡೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆ ಉರಗವನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ, 'ನೀನು ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹೋಗು ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ, ಅಂದರೆ ನಿನ್ನಂಥವರಿಗೂ ಬದುಕಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಉಂಟು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

<u>ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಘಟನೆ:</u> ಇನ್ನು ಎರಡನೇ ಘಟನೆ ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಘಟನೆ. ಬೃಂದಾವನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹಿರಿಯರು ಇಂದ್ರನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವರ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಗೋವರ್ಧನ ಗಿರಿಯ ಕಡೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಗಿರಿಪೂಜೆಯ ದಿನ ಅವರೆಲ್ಲರ ಊಟವಾದ ನಂತರ ಕುಪಿತನಾದ ಇಂದ್ರ ಭಾರೀ ಮಳೆ ಸುರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಜಲಪ್ರಳಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತೀವ್ರತರದ ಚಂಡಮಾರುತ ಸಹಿತ ಮಳೆಯಿಂದ ಜನರು ಕಂಗಾಲಾಗಿ ನರಳುತ್ತಾರೆ. ಮಳೆಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಗೋವರ್ಧನ ಗಿರಿ ಕರಗಿ ಒಂದು ಗೆರೆಯಾಗಿ ಆ ಗೆರೆಯೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಗಿರಿ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಮೇಲೇಳತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಶ್ರೀಹರಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ 'ಬನ್ನಿ, ಬನ್ನಿ ಬಿರುಮಳೆ ಗಾಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿದೆ ಆಶ್ರಯ' ಎಂದು ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕರೆದು ಆಶ್ರಯ ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

<u>ಪ್ರಲಂಬ ವಧೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:</u> ಮೂರನೆ ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಲಂಬವಧೆಯ ಘಟನೆ. ಇದು ಬಲರಾಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಒಂದು ಸಾರೆ ಬಲರಾಮ ಕೃಷ್ಣ ಸೇರಿದಂತೆ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಗೆಳೆಯರು ಒಂದು ಆಲದ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಆಟವಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೋತವರು ಗೆದ್ದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ಶರತ್ತು. ಹೀಗೆ ಈ ಗೆಳೆಯರು ಆಟವಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಂಬ ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ರಾಕ್ಷಸ ಗೋಪಾಲ ಛದ್ಮವೇಶ ಧರಿಸಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆಟದಲ್ಲಿ ಸೋಲುವ ಮೂಲಕ ಬಲರಾಮನನ್ನು ತನ್ನ ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಓಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬಲರಾಮನನ್ನು ಆಕಾಶದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಒಯ್ದು ತನ್ನ ನಿಜರೂಪತೋರಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅರಿತ, ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಬಲರಾಮ ತನ್ನ ಎರಡೂ ತೊಡೆಗಳಿಂದ ಈ ಪ್ರಲಂಬನ ಕತ್ತನ್ನು ಒತ್ತಿ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದುಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

5.2.5.4 <u>ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಮೂರೂ ಅತಿಮಾನುಷ ಘಟನೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ:</u>

5.2.5.4.1 <u>ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ದನ ಘಟನೆ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೇ?</u>

ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ಧನ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಘಟನೆ ಶ್ರೀಹರಿಕೃಷ್ಣ 'ಪುರುಷೋತ್ತಮ' ಅಥವಾ 'ಅವತಾರಿ ಪುರುಷ' ಎಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಲೆಂದು ಬಳಕೆಯಾದ ಘಟನೆಗಳು. ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ಧನ ಘಟನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಹರಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದೊಡನೆ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಎಷ್ಟು ಭಯಂಕರವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕವಿ, *"ಕುದಿವುದು ನೀರು ತನ್ನೊಳಗೆ ಜರುಗುತಿಹ ಹೊಯ್ದಾಟವನು ಹೊರತೋರುತ್ತ?"*[60] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸರ್ಪವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ತುಳಿದು ಬಡಿದು ದಂಡಿಸಿ ವಿಷ ಕಕ್ಕಿಸಿ ಸುಸ್ತುಪಡಿಸಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿವರವಾಗಿ ಕವಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ನಟರಾಜ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಅಂಧಕನ ಮೆಟ್ಟಿರುವ ನಟರಾಜ ಸುಂದರನ ಹೋಲ್ವಂ / ಎತ್ತಿದ ಫಣಿಯ ತುಳಿವಂ, ಗರವಂ ಕಕ್ಕುವೊಲು ಕುಣಿವಂ / ತಲೆಕುಸಿದು ತಲಡಯೇಳ್‌ ಪದದಿಂ ಬಾಜೊಪನೊ ಆನಂದ / ತಾಂಡವಗೀತವಂ ಕಳೀಯ ಫಣಾಮಾಡಲದಿ ಹರಿ / ಎಂಬರದ ನಿರುಕಿಸುತ ಬಾನೊಳು ನೆರೆದ ದಿವಿಜ ಶ್ರೇಣಿ / ಹಾವೆಂದರಂಜುವ ನರರಿಗಾಭೀಳಮಾ ದರ್ಶನಂ /"*[61]

ಕೃಷ್ಣ ಕಾಳಿಂಗದ ಹೆಡೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ತಾಂಡವನೃತ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ ಕುಣಿಕುಣಿದು ವಿಷಕಕ್ಕಿಸಿದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅದನ್ನು ಬಾನಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸಮೂಹವೇ ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಇಡೀ ಬೃಂದಾವನದ ಜನತೆಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಗರಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವನು ಹಾವಿನ ಹೆಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಣಿಕುಣಿದು ಅದರ ವಿಷಕಕ್ಕಿಸಿದ ನಂತರ ಅದನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ, *"ಎಲೆ ದುಷ್ಟ ಪೋ ಬಿಟ್ಟಹೆನು. ಪೋ ಮಡುವಳಿದ ಕಡಲತ್ತ / ಸಪರಿವಾರಂ. ಸಾಗರದೊಳೆಲ್ಲದಕು ನಿನ್ನಂಥದಕು ಎಡೆಯುಂಟು"*[62] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದರ ಹೆಡೆಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹಾರಿಬಿಡುವುದು. ದುಷ್ಟರನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಅವರೊಳಗಿನ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಲ್ಲಬೇಕು ಎಂಬುದು ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲದಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಚಿಂತನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅಂತಹ ಸಂಗತಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ಧನ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಕಾಳಿಂಗ ಸರ್ಪವನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಜೀವಂತ ಬದುಕಲು ಬಿಡುವುದು ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಘಟನೆ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಕೊಡಬಹುದು. ಕಾಳಿಂಗ ಸರ್ಪವನ್ನು ದುಷ್ಟ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ತೊಡಕೂ ಇದೆ. ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಸಾರುವ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚುವ ಸರ್ಪ ದುಷ್ಟ. ಅದರ ಕಚ್ಚುವಿಕೆಯಿಂದ ವಿಷವೇರಿ ಸಾಯಬಹುದಾದ ಜನ ಶಿಷ್ಟರು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಈ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಹುತೇಕ ಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಹಾರ, ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಿರುವಿಕೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವನ್ನು ದುಷ್ಟವೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಶಿಷ್ಟವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಹೊರತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಜೀವಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಲ್ಲ. ಕಚ್ಚುವ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಾವು ದುಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ತುಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ಇರುವೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗೆ ಶಿಷ್ಟನಾಗುತ್ತಾನೆ? ಹಾಗಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದೇನು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ

ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ಧನ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಯ ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಲೋಭಗಳಂಥ ಅರಿಷಡ್ವರ್ಗಗಳ ಮರ್ಧನಕ್ಕೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಘಟನೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಬಹುದೇನೋ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥೈಸಲು ಅಗತ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಡಬಹುದು. ಅಂಥ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ಕಾಮದಿಂದ ಕುದಿಯುವ ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಾಮವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ 'ಮರ್ಧನ' ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ 'ವರ್ಧನ' ಮಾಡುತ್ತಾನೆ!!

5.2.5.4.2 ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನ ಅತಿಮಾನುಷ ವರ್ತನೆ:

ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿ ಕೃಷ್ಣನ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಗರಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಕಿರುಬೆರಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಗಿರಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಜನರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, *"ನಿಂತಿಹನಲ್ಲಿ ಕಿರುಬೆರಳೊಳೆತ್ತಿ ಮಲೆಯಂ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಂ / ಅಂಜಿಕೆಯ ಬೆಟ್ಟವನೆ ತಾನೆತ್ತಿ ತನ್ನವರ ಮನದಿಂ"*[63] ಕೃಷ್ಣ ಕೇವಲ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಜನರ ಮನದಿಂದ ಅಂಜಿಕೆಯ ಬೆಟ್ಟವನ್ನೇ ಮೇಲೆತ್ತಿದ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಾಕಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಅವನೊಬ್ಬ ಮಹಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಅವತಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಒತ್ತಡ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಗೋವರ್ಧನ ಗಿರಿಯನ್ನು ಎತ್ತುವ ಮೂಲಕ ಇಂದ್ರನ ಕೋಪವೂ ಕೆಲಸಮಾಡದಂತೆ ಮಾಡುವ ಕೃಷ್ಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇಂದ್ರನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಜನರಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಈ ಘಟನೆ.

ಈ ಗೋವರ್ಧನೋದ್ಧರಣ ಘಟನೆಯ ಅತಿಮಾನುಷ ವರ್ತನೆಗೆ ಬರಬಹುದಾದ ಸಹಜ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಕವಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮನಗಂಡಿದ್ದರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ಘಟನೆಯ ವಿವರಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಷ್ಣ ಅವತಾರಿ ಪುರುಷ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮಾಡಲಾಗದಂತಹ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಅದು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ, *"ಕಳಲೇಕೆ ಅವತಾರ ಪುರುಷನಿಂದಾತನ ಸುಷಮೆಯಂ?" / ಕವಿ ಭಾವುಕಂ ಸೌಂದರ್ಯ ವಿಧ್ವಂಸಕನೆ? ಚಿರಕಾಲ / ಹೃದಯದಲಿ ನೆಲಸಲಾ ಭಕ್ತಜನಗೇಯಂ ಗಿರಿಧರಂ."*[64] ಕವಿ ಭಾವುಕ. ಅವನು ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯ ವಿಧ್ವಂಸಕನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು! ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು "ಕೃಷ್ಣನ ದೈವಿಕ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಸಾರುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಸಂಗ"[55] ಎನ್ನುವ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿಯವರು ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ವಿಶ್ವಸನೀಯತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತುಸಾಲುಗಳ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸೌಂದರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ' ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯದ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.[56] ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅವರ ಕೆಲಸವೇನಿದ್ದರೂ ಕೃಷ್ಣನ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಆ ಪವಾಡಗಳು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂಥ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ, ಅವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಅವರು ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಪವಾಡ ಅಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿಯೇ ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. *"ಕಾರ್ಯವೇ ತೋರಿ ಕಾರಣಂ ಕಾಣದಿರೆ ಆ ಎಸಕವೆನಿಸುವುದು ಪವಾಡಂ"*[67] ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ತೋರಿ ಅದರ ಕಾರಣ ತೋರದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪವಾಡ. ಆದರೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಘಟನೆಗಳು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು

ತಿಳಿಯಲಾಗದು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೆಲಸ. ಒಂದು ಕಾರ್ಯದ ಕಾರಣವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ಪತ್ತೆಹಚ್ಚುವವರೆಗೂ ಅದು ಪವಾಡವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಪವಾಡ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಕಾರ್ಯ ಎಂದೇನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಕಾಣದೇ ಇರುವ ಕಾರ್ಯ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪವಾಡಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಕವಿಯಾದವನ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಈ ನಿಲುವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

5.2.5.4.3 ಪ್ರಲಂಬವಧೆ ದುಷ್ಟಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವು:

ಪ್ರಲಂಬವಧೆಯ ಪ್ರಕರಣ ಕೂಡ ರಾಕ್ಷಸ ಮನುಷ್ಯರೂಪ ತಾಳುವುದು, ಅವನು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಲರಾಮನನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮಿತ್ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೂ ಈ ಮಿತ್ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕೂಡ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರಾಕ್ಷಸ ಬಲರಾಮನನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ 'ಕೆಟ್ಟವರ ಕೊಲೆ ನನ್ನ ಹೊಣೆ' ಎಂಬ ತತ್ವವೇ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ರಾಕ್ಷಸನೇನಾದರೂ ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡು ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದ ನಂತರ ಕವಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದರೂ ಅಂಥದೊಂದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿದ್ದು ಇವರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿಲ್ಲ.

ಬಲರಾಮ ಪ್ರಲಂಬವನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನ ನಡುವೆ ನಡೆವ ಮಾತು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಋಷಿಪತ್ನಿಯರು ಅದೇ ಆಗ ಔತಣ ನೀಡಿಹೋದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆನ್ನಹಿಂದೆಯೇ ಬಂದ ಈ ಪ್ರಲಂಬ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೃಷ್ಣ, *"ಕತಮಿಲ್ಲದೀ ಪರಿಯ ಹಗೆಯೊಲವುಗಳ ಹರುಳ ಬಲ್ಲವರಾರ್ರೆ"* ಎಂದು ಚಕಿತನಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ವೈರಿಯೊಳುಮೊಲುಮೆಯನೆ ಬಯಪೆ ನಾ"*[68]. *"ತಿಳಿವಿಲಿತನವೆ ತವರು ಕೇಡಿಗತನಕೆ"* ಎಂಬುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಅವರು ನಿನ್ನಂಥವರನ್ನು ಕೆಣಕುವಂತೆ ದೈವ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಬಲರಾಮನಿಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. *"ಒಲಿದವರಿಗೆ ಒಲಿವುದಂ ಹಗೆವರಿಗೆ ಹಗೆವುದುಂ ನೇರಂ / ಕೊಲ್ಲಬಹಗೇಕೆ ಮರುಕಂ? ಪೌರುಷಮೇಕೆ ಬಲಮೇಕೆ / ಎನ್ನನ್ನರೊಳು"*[69] ಎಂದು ಅವನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ತಾನೆಂದೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡದೆ ಅಂಥದೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೀನು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು ಎಂದು ಬಲರಾಮನಿಂದ ಕೃಷ್ಣ ಬಯಸುವುದು. ಅವನು ಹೀಗೆ ಕೇಡು ಬಯಸಿದವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಟ್ಟವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಬಲರಾಮ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವನಿಗೆ ಪತಿತೋದ್ಧಾರದ ಬೋಧೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಗೀತಾಬೋಧೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಸಿ ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕೆಡವಿದ ಹಾಗೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೊಲೆಗಾರನ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ ಅಹಿಂಸಾ ಮಂತ್ರದಂತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಬಲರಾಮ ಕೃಷ್ಣರ ಈ ಅತಿಮಾನುಷ ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಈ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಅವರು ಬೃಂದಾವನದಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾತಾದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ, *"ಚರಿತಮಿದು ಜನಕಾಯ್ತು ಕರ್ಣಾಮೃತಂ / ನುಡಿಸಿ ಹರಿರಾಮರಂ ಮನೆಮನೆಯಾಯ್ತು ಮೋದಾವೃತಂ"*[60]

5.2.5.5 ಅವತಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪು.ತಿ.ನ ನಿಲುವು:

ಪ್ರಲಂಬವಧೆಯ ಘಟನೆಗೆ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಥರ ಕವಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವಗ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಏಳು ಬೀಳು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು, ಪ್ರೀತಿ, ಹಗೆ ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭೇದ ಭಾವ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಋಷಿಯಾದವನು ಇಂಥ ಭೇದವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಸಮತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ. ಅವತಾರ ಪುರುಷರು ಬರುವುದು ಈ ಸಮತೆಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ. ಅವರಿಗೆ ಹಗೆಯಿಲ್ಲ ಗೆಳೆತನವಿಲ್ಲ. ಪ್ರೇಮದ ಹರವಿಕೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಬಂದುದನ್ನು ತೊಡೆದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸೊಗಸನ್ನು ಹಂಚುವುದು ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶಂಕೆ ಇರಬಾರದು. ಭವಿಗಳ ನಿಯಮ ಯಾವುದೂ ಅವರನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪ್ರವರ್ತಕರು, ನಿಸ್ವಾರ್ಥರು. ಸರಳರಲ್ಲಿ ನಲಿಯುವುದು ಜಟಿಲಾತ್ಮರೊಳು ಹೋರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಲೀಲೆ. ಇದುವೆ ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣ.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ 9 ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ 29ನೇ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ 'ನನಗೆ ಯಾರೂ ಪ್ರಿಯರಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾರೂ ಅಪ್ರಿಯರಲ್ಲ"[61] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ 12ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಯಾರ್ಯಾರು ಪ್ರಿಯರು ಮತ್ತು ಯಾರ್ಯಾರು ಅಪ್ರಿಯರು ಎಂಬುದನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ!! ಇದೇ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಲ್ಲೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರೂ ಕೂಡ ದುಷ್ಟರು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟರು ಎಂದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯಾವ ಅಳುಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳು, ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಆಶಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಲು ಬದಲು ಆಗಿದೆ ಅನ್ನದೇ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಈ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳು, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ.

5.2.6 ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದ, ಪರಸ್ಪರ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾದ ಸುಮಾರು ಐದಾರು ಘಟನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳು ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ತೀರಾ ಚಿರಪರಿಚಿತ ಘಟನೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ವಿವರಣೆ ಅನವಶ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅಗತ್ಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಲಾಗಿದೆ.

5.2.6.1 ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಟ್ಟೆ ಕದಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗ

ಕೃಷ್ಣಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ, ಕೃಷ್ಣ ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಟ್ಟೆ ಕದಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕವಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೂ ಹೊಳಪನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆ ಘಟನೆ ಹೀಗಿದೆ:

ತನ್ನ ಪವಾಡ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಇಡೀ ಬೃಂದಾವನದ ಹರೆಯದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಎದೆಯೊಳಗೆ ಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಚಾಪೊತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗೋಪಿಕೆಯರೆಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ಶ್ರೀ ಹರಿಯನ್ನು ಪತಿಯಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಯಮುನಾ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದ ಈ ಘನಶ್ಯಾಮ ಅವರ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮರಹತ್ತಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತಾ ಅವರನ್ನು ನೀರಿನಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರು ನೀರಿನಿಂದ ಮೇಲೆ ನಗ್ನವಾಗಿ ಬರಲು ನಾಚಿಕೆಯಿಂದ

ಮುದುಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ, *"ನಿಮಗೇಕೆ ಬೆತ್ತಲೆ ಬೆದರು ನನ್ನಿದಿರು? ನಾಂ ಪತಿಯಾಗೆ / ನೋಂತವರು ನೀವಲ್ಲವೇ? ಕಿರಿಯನಿದಿರೊಳು ನಾಚಿಕೆಯೇಕೆ"*[62] ಎಂದು ಅವರು ನಾಚಿಕೆಬಿಡಲು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೊರಗಡೆ ಬಂದು ಕೈ ಎತ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡರೆ ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಆ ಗೋಪಿಯರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ತೊಯ್ದ ಜಡೆಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಿನಮೇಲೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಒಂದು ಕೈಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಮರ್ಯಾದೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದು ಕೈ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದು ಬಟ್ಟೆ ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಶೇ.95 ರಷ್ಟು ನಗ್ನ ಶರೀರವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ತೃಪಿ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆತ್ತಿ ಕೈಮುಗಿದು ಬೇಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಬಟ್ಟೆ ಕೊಡುವ ಶರತ್ತು ವಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ!! ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಂಪೂರ್ಣಬತ್ತಲೆ ಶರೀರಗಳನ್ನು ಕಣ್ತುಂಬ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಅವನು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ!!!

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇದರಿಂದ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಿಗೇನೂ ಈ ಘಟನೆ ಒಂದು ಅಸಹ್ಯಕರವಾದ ಘಟನೆ ಎನಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಅದು ತೀರಾ ಸಂತೋಷವನ್ನು ತಂದ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. *"ಬಿಡುಮನವೆ ನೀರಸತರ್ಕದಮಾರ್ಗವನು, ಸಾಗು ನೀ ಭಾವುಕ / ಜನದ ಬೆಂಗಡೆ ಮಾಧವನ ರಸತೃಷ್ಣೆಯೊಳು"*[63] ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುವ ಅವರು ತರ್ಕಬಿಟ್ಟು ಭಾವುಕರಾಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿ ಪೂರ್ಣವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಕೃಷ್ಣನ ಕಡೆಗೆ ಅಪೂರ್ಣವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ಗೋಪಿಯರು ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿ ಅವನೊಡನೆ ಸೇರಿ ಅವರೂ ಪೂರ್ಣರಾಗುವ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಗೋಪಿಯರ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನು ತಮಗೆ ಗಂಡನಾಗಬೇಕೆಂದು ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಬಯಸುವುದನ್ನು ಅವರು 'ಅರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವ' ಎಂದು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅವರ ಈ ಅರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕೃಷ್ಣ ಆಡಿದ ಈ ಆಟವನ್ನು ಅವನ ಲೋಕೋದ್ಧಾರದ ಅಂಶವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು "ಗೋಪಿಯರ ವಸ್ತ್ರಾಪಹರಣ ಎಂಬುದು, ಭಗವಂತ ಭಕ್ತರ ಮುಚ್ಚುಮರೆಗಳನ್ನು, ಅಹಂಕಾರಗಳೆಂಬ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತ" ಎಂದು ಈ ಘಟನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[64]

ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏನೆಂದರೆ, ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಈ ಗೋಪಿಯರ ವಯಸ್ಸಿನ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಹರೆಯದ ಹುಡುಗಿಯರು ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಆ ಗೋಪಿಯರಂತೆ ನಾವೂ ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಅಥವಾ ಕೃಷ್ಣನಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಸಾಮೂಹಿವಾಗಿ ಮನಬಂದಂತೆ ಪ್ರೀತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನ ಎದುರು ಗೋಪಿಯರು ನಿಂತಂತೆ ನಾವು ಅವನೆದುರು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಒಂದು ಅಸಹ್ಯಪಡುವ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಪಿಯರ ಪ್ರೇಮ ನಮ್ಮಂಥವರ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಈ ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಗಟ್ಟಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲ ಸಾಧ್ಯತೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದಾದರೆ ಎರಡನೇ ಸಾಧ್ಯತೆ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಓದುವ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತದೆ.

5.2.6.2 ರಾಧೆಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ಸುಳಿಗಾಳಿ

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ರಾಧೆಯರ ಪ್ರೇಮಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಗೋಪಿಯರ ಬಟ್ಟೆಕದಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಬಟ್ಟೆ ಕದಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಹುಡುಗಿಯರು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಹೇಳಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ರಾಧಾ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರೇಮಪ್ರಸಂಗ ಕೃಷ್ಣ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಂದರಿಯರು ಬಯಸಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ರಾಧೆಯಂಥವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಏಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

5.2.6.2.1 ನಮ್ಮದೆನ್ನುವುದೇನೂ ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಉಳಿದಿಲ್ಲ

ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬತ್ತಲೆ ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಗೋಪಿಯರಿಗೆ ಏನನಿಸಿತು? ಅವನ ಮೇಲೆ ಕೋಪ ಬಂತೆ ಅಥವಾ ಬೇರೇನಾದರು ಆಯಿತೆ? ಅವರಿಗೆ ಖಂಡಿತಾ ಕೋಪ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಹಾಗೆ ತಮ್ಮ ಬತ್ತಲೆ ದೇಹವನ್ನು ಕಣ್ತುಂಬ ನೋಡುವಾಗ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಂಬ ಕೊಳಲಿನಿಂದ ಇವರ ಎಲ್ಲ ಅಂಗಗಳನ್ನೂ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಬಗೆಬಗೆ ಹಿಗ್ಗುಗಳನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸಿ ಬಾರಿಸಿದಂತಹ ಅನುಭವವಾಯಿತಂತೆ.[65] ಕೊನೆಗೆ *"ನಮ್ಮದೆನ್ನುವುದೇನೂ ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ನಾವೆಲ್ಲ ಅವನವರು"* ಎಂದು ಅವರು ರಾಧೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. *"ತಮ್ಮದೆಂದೇನುಮಂ ತಾವುಳಿಕೊಳ್ಳದ ಹರಿಗೆ ನಾನಿತ್ತ ಜಾಣೆತ್ತ ತೆತ್ತಿಗರವರು ಹೃದಯೇಶಬದ್ಧರು"*[66] ಎಂದು ಕವಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯರ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಧೆಗೆ ಏನಾಗಬೇಡ? ಇಂಥದೊಂದು ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳ ವಯಸ್ಸಿನ ಯಾವ ಹೆಣ್ಣುತಾನೆ ಕಾತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ರಾಧೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಥೂ' ಎಂದು ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯರ ಮಾತಿಗೆ ಅಂದರೂ ತಾನೂ ಅವರೊಟ್ಟಿಗಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಒಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದೆನಲ್ಲ ಎಂದು ಕೊರಗುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಕೃಷ್ಣಬಂದು ತನ್ನ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ಒಯ್ಯಲಿ ಎಂದೇ ಅವಳು ಮರುದಿನ ನದಿಗೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ನಾನಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಬಂದು ಅವಳ ಗೆಳತಿಯರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡದಿದ್ದರಿಂದ ನಿರಾಶಳಾಗಿ ಮನಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ.

5.2.6.2.2 ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ ನೀನವರ ಸಾರಂ:

ಹೀಗೆ ನಿರಾಶಳಾಗಿ ಅವಳು ಮನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗಾಗಿಯೇ ಕಾದಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣ ದಾರಿಗಡ್ಡಬಂದು ಅವಳನ್ನು ಸಂಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮೊದಲ ಭೇಟಿ. ಇಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಕಾತರದಿಂದ ಕಾದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಭೇಟಿ. ರಾಧೆಯನ್ನು ಮೊದಲ ಸಲ ಮಾತನಾಡಿಸುವಾಗ, ಅವಳನ್ನು ಮುತ್ತಿಕ್ಕಲು ಅವನು ತನ್ನ ತುಟಿಗಳನ್ನು ಅವಳ ತುಟಿಗಳ ಹತ್ತಿರ ತಂದಾಗ, *"ಹೆರವರ ಮಗಳನೀ ಪರಿಯೊಳಗೆ ಮುಟ್ಟುವರೆ ಪೋ ಪೋ"*[67] ಎಂದು ಅವಳು ಹುಸಿಕೋಪ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಾಯಿ ಪೋ ಪೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮನಸ್ಸು ಬಾ ಬಾ ಎಂದು ಅನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸಲಿಗೆ ಅತಿಯಾದಾಗ *"ಮಿಕ್ಕವರಂತೆ ನಾನಲ್ಲ ಸಲಿಗೆ ಸಲ್ಲದು ನನ್ನೊಳು"*[68] ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡ ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆಗೆ. ಅವಳ ಈ ಹುಸಿಕೋಪ, ಸರಸದ ಮಾತುಗಳ ಮರ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯದವನಲ್ಲ ಈ ಕೃಷ್ಣ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ನೀನೆನಗೆ ತನಿಯಳು ರಾಧೆ. ನಿನ್ನನೆ ನೆನೆದು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೊಲಿವೆನು."*[69]

ಅವನು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ನೋಡಿ, *"ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ ನೀನವರ ಸಾರಂ."*[70] ಅವನಿಗೆ ಉಳಿದ ಗೋಪಿಕೆಯರಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಕೊರತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಧೆ ಆ ಎಲ್ಲ ಸುಂದರಿಯರ ಆಯ್ದ ಸುಂದರಾಂಗಗಳಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಕುಂದಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು! ಯಾವ ಯಾವ ಗೋಪಿಯರಲ್ಲಿ ರಾಧೆಯ ಯಾವಯಾವ ಅಂಗಗಳನ್ನು ನಾನು ಕಾಣುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅವನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ರಾಧೆ ಉಳಿದ ಗೋಪಿಯರ ಸಾರ. ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ಸರಕಾಗಿಯೇ ನೋಡುವ

ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬಿಚ್ಚಿತೋರಿಸಿದೆ. ರಾಧೆ ಗೋಪಿಯರೆಲ್ಲರ ಸಾರ ಎನ್ನುವ ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯ ಈ ಕೃಷ್ಣನೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪನ್ನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರ ಎನ್ನುವ ರಣರಂಗದ ಕೃಷ್ಣನೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

5.2.6.2.3 <u>ಅಭಿಸಾರಕೆ ಹೊರಡುವ ಅಭಿಸಾರಿಕೆ</u>

ರಾಧೆಯೊಂದಿಗಿನ ಈ ಸರಸ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಘಟನೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಘಟನೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಮಾಗಮದ ಘಟನೆ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣರ ಈ ಮೊದಲ ಭೇಟಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಅತೀವ ಆಕರ್ಷಣೆಯುಂಟುಮಾಡಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡಲು ಕಾತರರಾಗುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಸಾಕುತಂದೆ ನಂದಗೋಪ ಮತ್ತು ರಾಧೆಯ ತಂದೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲ ಕುಳಿತು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಉಂಟುಮಾಡಿ ತಾನು ತನ್ನ ತಂದೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ರಾಧೆ ನಂತರ ಅವರಿಗಾಗಿ ಭಕ್ಷ ತರುವ ನಿಮಿತ್ಯ ತನ್ನ ತಂದೆಯನ್ನು ಕಳಿಸಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಇದು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮ ಕೃಷ್ಣನ ತಂತ್ರ ಎಂದು ಅವಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಕೂಡ ಅವನನ್ನು ಕಾಣಲು, ಕೂಡಲು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಭಕ್ಷ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ಮೊದಲು ಅವಳು ತನ್ನ ಅಲಂಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಸರಿ ಇರುವ ಬಗ್ಗೆ ಖಾತ್ರಿ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಲು ಹೊರಡುವಾಗ ತೋರುವ ವರ್ತನೆಗಿಂತ ಯಾವರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ.

5.2.6.2.4 <u>ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ಮಿಲನ ಪ್ರಸಂಗ</u>

ಅವಳು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಇರುವ ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮನಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರ ಕಣ್ಣುಗಳು ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹ ಬಹಳಷ್ಟು ಮೋಹಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಸಂಜೆ ಕತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೈಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ನಂದಗೋಪ ಕತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ ನೀನು ಇವನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಮನೆಮುಟ್ಟಿಸು ಎಂದು ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ರೋಗಿ ಬಯಸಿದ್ದೂ ಹಾಲು ಅನ್ನ. ವೈದ್ಯ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಹಾಲು ಅನ್ನ ಎನ್ನುವಂಥ ಅನುಕೂಲಕರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣದಿಂದ ಇಬ್ಬರ ಮುಖಗಳೂ ಅರಳುತ್ತವೆ.

ಅವರಿಬ್ಬರೇ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಕಾತರದಿಂದ ಕಾಯ್ದಿದ್ದ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಮಾಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಅವಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಿರಿಯನಾಗಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣ ಅವಳ ರೂಪ, ಮೈಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ತಕ್ಕ ಗಂಡಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತನಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಗೆಮಗೆದು ಕುಡಿದು ಸಂತೃಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ಮಾತುಕತೆ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಹೊರಟ ಹಿರಿಯರ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಕೃಷ್ಣನೇ ಮೈಮರೆತು ಬಿದ್ದಿದ್ದ ರಾಧೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇಗಬೇಗ ಎದ್ದು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅವನ ಮನೆಮುಟ್ಟಿಸಿದ ರಾಧೆ, ಈಗಾಗಲೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಲ್ಲದೆ ಅವನ ತಾಯಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು ಮನೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೊಗಸೆ ತುಂಬಾ ಸಕ್ಕರೆಯ ಉಡುಗೊರೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದು ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ!!

5.2.6.3 <u>ಗೋಪಿಯರೆದೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಬಿರುಗಾಳಿ</u>

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಿಯರು ಕಾಮೋನ್ಮಾದದಿಂದ ಓಡಿಹೋಗಿ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆ. ಆ ಘಟನೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಒಂದುಸಾರೆ ಬೃಂದಾವನದ ಗೋಪಿಯರೆಲ್ಲ ಹರಿಕಾಮದಿಂದ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಹರಿಯನ್ನು ಸೇರಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಭಾವೋನ್ಮಾದವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ: *"ಭವ ಸಮಯುಗಳ ದಡಕೊಟ್ಟಿ / ಹರಿದುದು ದಿವ್ಯನಾದ ಪ್ರವಾಹಂ ಬಂದ ನಿರ್ಮೋಕ್ಷಣಂ / ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಂ. ಗೃಹಿಣಿ ಮನೆತೊರೆವಳಾ ಮನೆಯೊಡೆಯನುಂ / ಲೆಕ್ಕಿಸದದನು ತಾನುಂ ತೊರೆಯಲನುವಪ್ಪ. ಸಿಂಗಾರ / ಗೊಳ್ಳವಾಸೆಯನು ಪೊಟಕಿಸಿತು ಮುರಲೀಧರನ ಕಾಂಬಾಸೆ / ಎಲೆವೆಂಗಳಿಗೆ. . . ."*[71] ಅವರು ಹಾಗೆ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಅವರ ಗಂಡ ಅಪ್ಪ ಮುಂತಾದವರು ಯಾರೂ. ತಡೆಯಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸಂತೋಷ ಕೊಡುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿತ್ತಂತೆ. ಅವರ ಈ ಹುಚ್ಚಾಟವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಮತ್ತಿಷ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳಿವು:

"ಎಂತಿದ್ದರಾ ತೆರೆದೊಳೇ ಬಿಡುಜಡೆಯೊ / ಮೊಲ್ಲೆ ಮುಗುಳಣಿ ಹೆರಳೊ ಮಡತುಡಿಗೆಯೋ ಮನೆ ಬಣ್ಣವೋ / ಅರೆಗೆಲಸವೋ ಓರಣಗೊಂಡ ಕಜ್ಜವೋ ಓಡುವರು / ಎಲ್ಲವ ತೊರೆದು ಮುರುಳೀನಾದವೆಳೆವೆಡೆಗೆ. ಹರಿಮೆಚ್ಚಿ / ದೋಲೆಗಳ ತೊಡೆ ಮರೆವಳೊಬ್ಬಳು, ರನ್ನದಂಚಿನ / ಮಿಸುನಿಯೊಡಲಿನ ಕುಪ್ಪುಸವನುಬ್ಬೆದೆಗೇರಿಸಲುನುವ ಕಾಣ/ ಳಿನ್ನೊಬ್ಬಳಿರುಳೊಳಗೊಂಟತನದಂಜಿಕೆಯು ಕಳೆದುಲಿವ / ಕಾಲ್ಗೆಜ್ಜೆ ಪರಿವೆಗೆ ಬಾರದಿನ್ನೊಬ್ಬಳಿಗೆ, ತಿಲಕವನು / ತಿದ್ದದೆಯೆ ಕನ್ನಡಿಯನತ್ತಡೆ ಬಿಸುಡುತೆಡಬಲ ನೋಡದೋಡುವಳು ಹೊಳೆಕೆರೆಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬಳೇನೊರೆವ ನಾನಾ ಮಾನಸ ಮಹೋತ್ರಸವದ ಸಡಗರವ"[72] ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬಳು ಓಲೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮರೆತಳಂತೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಕಾಲ್ಗೆಜ್ಜೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಮರೆತಳಂತೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಉಬ್ಬಿದೆದೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕುಪ್ಪಸವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಮರೆತಳಂತೆ! ಹೀಗೆ ಅವರು ಭಾವೋನ್ಮಾದಿಂದ ಹೋಗಿ ಹರಿಯನ್ನು ಸೇರಿದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಹರಿಯನ್ನು, "ನೆನೆವೊಡೆ ಕಾಮ, ನೋಡಲು ಪರಂಧಾಮ"[73] ಎಂದೇ ಕರೆದಿದೆ.

5.2.6.3.1 <u>ಕೃಷ್ಣನ ಮೇಲೆ ಗೋಪಿಯರೊತ್ತಡದ ತಾತ್ವಿಕತೆ</u>

ಈ ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಹೀಗೆ ಓಡಿಬಂದು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕಂಡಾಗ, "ಈ ರೀತಿ ಈ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಬಿಟ್ಟು ನೀವು ಹೀಗೆ ಬರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಗಂಡಂದಿರು ಬಯ್ಯುವುದಿಲ್ಲವೇ. ನೆರೆಹೊರೆಯವರು ಏನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೇ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಳುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂತೈಸುವವರು ಯಾರು? ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕಾಣದೆ ತಂದೆತಾಯಿಯರು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬಂದದ್ದಾಯಿತಲ್ಲ. ಯಮುನೆಯ ತೊರೆ ಉಲಿಯುವುದನ್ನು ಆಲಿಸಿ, ನೈದಿಲೆ ಅರಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ತನಿಗಂಪಿಸುಸಿರಾಡಿ, ತೋಪಿನ ಸೌಂದರ್ಯ ಆಸ್ವಾದಿಸಿ ನುಣುಪಾದ ಮರಳನ್ನು ತುಳಿದಾಡಿ ಆನಂದಿಸಿ ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆಗ ಅವರೆಲ್ಲ ಎದೆ ಒಡೆದು ಸಾಯುವಂತಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ದರ್ಶನದಿಂದ ಸಂಪ್ರೀತರಾದರೂ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದ ಕುಗ್ಗಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು, *"ನಮ್ಮ ನೀ ಜಾರೆಯರೆಂದೆ ಬಗೆದೆಯಾ ಏಕಾಂತಿಗಳ?"*[74] ಎಂದು ತಾವೆಲ್ಲ 'ಪವಿತ್ರರು' ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. "ಗಂಡ,ಮನೆ,ಮಕ್ಕಳು, ತಂದೆ-ತಾಯಿ, ಅಂಜಿಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ನಾಚಿಕೆಯನ್ನೂ ತೊರೆದು ನಾವೆಲ್ಲ ಈಗ ಅಬಲೆಯರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ನಟ್ಟಿರುಳು. ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸು" ಎಂದು ಗೋಗರೆಯುತ್ತಾರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, "ನೀನು ತೊರೆದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೆಲ ನುಂಗುವಳೈ. ಜಗುನೆ ಹೊಳೆ ಹರಿದು / ಕೊಚ್ಚವೇಳೈ"[75] ಎಂದು ಧುಮುಕಿ ಹಾಕಿ ಅವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ, *"ಶ್ರೀಹರಿ ಕರಗಿದನು. ಮರುಗಿದನನ್ಯಾಸಕ್ತಕಾಮೋತ್ಕಂಟದ ವೇದನೆಗೆ ಹೆಂಗಸರಳುವುದನು ಸೈರಿಪನೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಅಬಾಲಬಲಂ?"*[76]

ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಿ ಮುದುಡಿದ ಅವರನ್ನು 'ಅರಳಿಸುತ್ತಾನೆ.' ಗೋಪಿಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಅಬಲೆಯರು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತಾವು ಪರಿಪೂರ್ಣರಾಗಬೇಕಾದರೆ ಕೃಷ್ಣನಂಥ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸನ್ನು ಕೂಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

5.2.6.3.2 <u>ರಾಸಕ್ರೀಡೆ ಎಂಬ ಲಜ್ಜಾರಹಿತ ಘಟನೆ</u>

ಕೃಷ್ಣ ಹೀಗೆ ಬಂದ ಗೋಪಿಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ರಂಜಿಸಿ ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಏನೂ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲದೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಬಸವಳಿದು ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೊಳಗಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾದ ಕೃಷ್ಣ ಅವರೆಲ್ಲರ ಒಂದೊಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ತಟ್ಟಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಅವನ ದರ್ಶನಸುಖ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶಸುಖಗಳಿಗಾಗಿ ಗೋಪಿಯರ ನೂಕು ನುಗ್ಗಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಮೇಲೆ ಒಬ್ಬರು ಬಿದ್ದು ಆ ಸುಖಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬಳು ಅವನ ಕೊರಳಿನ ಮಾಲೆ ಮೂಸುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ಸೆರಗನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಒತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ದಗುಲದ ಸೆರಗ ಮೊಲೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮುಗುದೊಬ್ಬಳು ಬಿದ್ದು ತನ್ನ ಹಣೆಯನ್ನು ಅವನ ಪಾದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಿ ಪುನೀತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಮೀರಿ ಒಬ್ಬಳು ತನ್ನ ಎದೆ ಮೇಲಿನ ಸೆರಗನ್ನೇ ತೆಗೆದು ಅದನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಹಾಸಿ ಅವನನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಪಾದವನೊತ್ತಿ, ನೈವೇದ್ಯವಿದಕೋ ಎಂದು ಅವನ ತುಟಿಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ತುಟಿಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಅವನನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ! ಕಾವ್ಯ ಗೋಪಿಯರ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ರೀತಿ ಇದು: *"ಕುಡಿಯಾರತಿ ಬೆಳಗಿ ಕಂಬನಿಯ ಸೇಸೆಯನಿಕ್ಕಿ ಪೊಡಮಡುವರಾ ಕಾಮಿನಿಯರು"*[77] *"ಹಾಡುವರವರು ಕೇಗುವರವರು ದಣಿವವರೆ ಕುಣಿದಾಡಿ/ ಪ್ರಿಯಕರನ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳು ತಂಗುವರವರು. ಸುಣ್ಮರಳಿನೊಳು/ ಹರಿಹರಿಯನೆಳೆದಾಡುತ್ತ ಬಿದ್ದೆದ್ದು ಕುಪ್ಪಳಿಸುವರು."*[78]

ಇಷ್ಟು ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಳೆಕೆರೆಯಾಟ ಸಾಕೆನಿಸಿ ಜಗುನೆಗೆ ದುಮಿಕಿ ಈ ಗೋಪಿಯರು ಈಜುವರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮೈಮೇಲಿನ ಬಟ್ಟೆ ಉದುರಿಬಿದ್ದರೂ ಪರಿವೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ, *"ತೊಟ್ಟುದರ ಕಳೆದುದುರ ಪರಿವೆಯ ನೀಗಿ ನಗ್ನಾನಗ್ನ ಭೇದವನರಿಯದೆಳೆಹಸುಳೆಗಳ ತೆರೆದೊಳಾಡುವರವರು."* ಬಟ್ಟೆ ಬಿದ್ದರೂ ಅವರು ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಚಿತ್ರಣ ಇಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೆ ಮುಜುಗರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಏನೇನೋ ಹೇಳಿ ಅಶ್ಲೀಲತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ತನೆ ಬಾಲಯೋಗಿಗಳ ವರ್ತನೆಯಂತಿತ್ತು ಎಂದು ಆ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ, ಭಕ್ತಿಯ ಚೌಕದೊಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಉದಾತ್ತ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ತಬ್ಬಿ ಅಥವಾ ಅವರೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ತಬ್ಬಿ ಮುದ್ದಾಡಿ ಸುಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ನಗ್ನವಾಗಿ ತಬ್ಬಿಮುದ್ದಾಡುವುದು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವವರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿನ ಅಬಾಲವೃದ್ಧರಿಗೂ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು ಎಂಬಂರ್ಥದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕವಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ, ನಂದಗೋಪ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಗಂಡಸರೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತು ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದ್ದರಂತೆ. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದ್ದರೋ ಅಥವಾ ಈ ಹೆಂಗಸರ ಹುಚ್ಚಾಟ ನೋಡಲಾರದೆ ನಾಚಿಗೆಗೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿದ್ದರೋ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು?

5.2.6.4 <u>ಜೀವಕಾಮ ಮತ್ತು ದಿವ್ಯಕಾಮ</u>

ರಾಧೆ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕವಿ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಧೆಯಂತೆ ಉಳಿದ ಬಹಳಷ್ಟು ಗೋಪಿಯರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಅಂತರಾಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಲು ರಾಧೆಯೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆ? ಅವರು ಮನುಷ್ಯನ ಕಾಮವನ್ನು 'ಜೀವಕಾಮ' ಮತ್ತು 'ದಿವ್ಯಕಾಮ' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವಕಾಮ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ದೈಹಿಕವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗೋಪಿಯರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕಾಮಿಸುವುದು ಜೀವಕಾಮ. ಇದು ದಿವ್ಯ ಕಾಮಕ್ಕಿಂತ ಕೆಳದರ್ಜೆಯದಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಧೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕಾಮಿಸುವುದು ದಿವ್ಯಕಾಮ.

ಈ ದಿವ್ಯಕಾಮ ಜೀವಕಾಮಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ:

5.2.6.7.1 <u>ಮುಕ್ಕಾಗದ ಕಾಮದ ಕಾಯುವಿಕೆ</u>

ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಪೂರ್ಣನು. ಗೋಪಿಯರು, ರಾಧೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅಪೂರ್ಣರು. ಈ ಅಪೂರ್ಣರೆಲ್ಲರೂ ಪೂರ್ಣನಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೂಡಲು ಅವನನ್ನು ಕಾಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾಮವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ತಾಳಿಕೊಂಡವಳು ರಾಧೆ ಮಾತ್ರ. ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರದು ಜೀವಕಾಮ, ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಕಾಮ. ರಾಧೆ, ಅವಳು ತನ್ನ ಕಾಮೋದ್ವೇಗವನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳದು ದಿವ್ಯಕಾಮ, ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಕಾಮ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ಕಾಗದ ರಾಧೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸೇರಿ ಅದರಿಂದುಂಟಾದ ದಿವ್ಯಪ್ರೇಮವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹಂಚಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿರಹದ ಬೇಗೆಯನ್ನು ತಡೆದುಕೊಂಡ ರಾಧೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹಾಲಾಹಲವನ್ನು ಗಂಟಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಶಿವನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೊಗಳಿದೆ.[79]

ಕಾಮವನ್ನು ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ರಾಧೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಏನರ್ಥ? ಅವಳು ಇತರರೊಡನೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದೇನೋ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೇನೂ ಬರಲಾರವು. ಕೃಷ್ಣ ಹಾಗೆ ರಾಧೆಗಾಗಿ ಎಂದೂ ತನ್ನ ಕಾಮವನ್ನು ಮುಡುಪಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಾರ ಎಂಬುದಂತೂ ಜಗಜ್ಜಾಹಿರವಾದ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ರಾಧೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ತಾಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ರಾಧೆ ಅವನನ್ನು ಕೂಡುವುದರಿಂದ ದ್ವೈತ ಅದ್ವೈತವಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ.

5.2.6.5 <u>ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ</u>

ಕೃಷ್ಣರಾಧಾಗೋಪಿಯರ ಈ ಮೇಲಿನ ಘಟನೆಗಳು ಕೃಷ್ಣಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅವು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂಥವುಗಳಾಗಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಕೃಷ್ಣನು ಗೋಪಿಯರು ಮತ್ತು ರಾಧೆಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಈ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದ ಲೈಂಗಿಕ ವರ್ತನೆಗಳು ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಇದರ ಭಾಗವಾದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಅವನ್ನು ಅಸಹ್ಯಕರ ಘಟನೆಗಳು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಟೀಕಿಸಿದರೆ ಅವನ್ನು ಸಹ್ಯ ಘಟನೆಗಳಾಗಿ ಕೆಲವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಕೃಷ್ಣ ರಾಧೆಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯಾಗಲೀ ಅವರ ವರ್ತನೆಯಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಹರೆಯದ ಹುಡುಗ-ಹುಡುಗಿಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮತ್ತು 'ವರ್ತನೆಗಳಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಧೆಯ ಮನದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡುವ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸುಗಳು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ತರುಣಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮನ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನಸುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಎಲ್ಲ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಂತೆ ಇದು ಕೂಡ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗದೇ ಮುಂದುವರೆಯುವಂಥದು, ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ಮತ್ತು ತೀರಾ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ತೀವ್ರ ಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳದು ಬಂದುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಕೇವಲ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಕಾಲದ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

5.2.6.6 ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿದ ಸಹಜ ಪ್ರೇಮ

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವ ಒಂದು ಅಂಶವೇನೆಂದರೆ ರಾಧೆ ಕೃಷ್ಣರ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ ಆಕಾಲದ ಒಂದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ತೀರಾ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರೇಮಕಥೆಯಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವೇನೂ ಅದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಧೆ ತುಂಬು ಯೌವನದ ಒಬ್ಬ ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣು. ಅವಳು ಎಷ್ಟು ಚೆಂದ ಇದ್ದಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೊಗಸಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಕೊನೆಗೂ *"ನಿನ್ನ ವರ್ಣಿಸಿ ಮುಗಿಸೆ ವೈಖರಿಯಿಲ್ಲ ಮನುಜಗೆ"*[80] ಎನ್ನುವ ಅತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವರ್ಣನೆಯ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನು ಕವಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಹರೆಯದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೃನ್ಮನಗಳಲ್ಲಿ ಆಸೆಯ ದೀಪವನ್ನು, ಕಾಮದ ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಹಚ್ಚಬಲ್ಲ ಸುಂದರನಾದ ತರುಣ. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಪ್ರೀತಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ತೀರ ಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

5.2.6.9.1 ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟು

ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಕೃಷ್ಣರಾಧಾಗೋಪಿಯರ ಸಂಬಂಧ ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ವಿವಾಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅಸಹ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಸಂಬಂಧ' ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಅದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಭಾರತದಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರನೇಕರಿಗೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

5.2.6.9.2 ಸಹಜ ಸಂಬಂಧವೊಂದರ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳು

ಕೆಲವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗೌರವಿಸಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಗೌರವಿಸಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕೆಲವರು ಇಂತಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೀತಿಬಾಹಿರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ದಾಖಲಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅವನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಕಾರಂತರಂಥ ಕೆಲವೇ ಬಿಚ್ಚುಮನಸ್ಸಿನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ನಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು, ಪು.ತಿ.ನ ಅಂಥ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗಂತೂ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಕೂಡ ದೇವರ ಕೆಲಸವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ!! ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು "ನಾ ನಿನಗೆ ನೀ ನನಗೆ ಜೇನಾಗುವಾ"[81] ಎಂದು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಹೊರಡುವ ಪ್ರೇಮದ ಚಿಗುರು ಗಿಡವನ್ನು ತಕ್ಷಣ ಹಿಡಿದು "ಹೂವಾಗುವ ಹಣ್ಣಾಗುವ ರತಿರೂಪಿ ಭಗವತಿಗೆ ಮುಡಿಪಾಗುವಾ"[82] ಎಂದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೇ ಅವರ ಗುತ್ತಿ ಪಿಂಚಲು ಮುಂತಾದವರು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಕೂಡುವುದನ್ನು ಶಿವಶಿವೆಯರ ಸಮಾಗಮವಾಗಿ ಅವರು ವರ್ಣಿಸುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[83]

5.2.6.9.3 ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಕಾರಂತ, ಕಂಬಾರರ ನಿಲುವುಗಳು:

ಆದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅತಿರೇಕಗಳಿಗೂ ಒಯ್ಯದೇ ಕೇವಲ ಮನುಜ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನೋಡಿ ಅದರ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಅವರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಕಾರಂತರು ಹೇಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ, ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮದುವೆ ಅಥವಾ ದಾಂಪತ್ಯದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನಲ್ಲ. ಮದುವೆಯ ಒಳಗೆ ಹೇಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೋ ಹಾಗೇ ಹೊರಗೂ ಇರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯ. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮೈ-ಮನಸುಗಳು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಇಂಥ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಅದು ಮದುವೆಯ ಹೊರಗಿರಲಿ ಒಳಗಿರಲಿ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಸಂತೋಷ ಕೊಡುವ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಮಾನವನ ಬದುಕು ಕೊಡಬಹುದಾದ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಸುಖದಿಂದ ಯಾರೂ ವಂಚಿತರಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ಕಾರಂತರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಟಿ.ಪಿ ಅಶೋಕ ಅವರು ಕಾರಂತರ ಈ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾರಂತರ ಒಟ್ಟು ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ: ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಚೆಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಚೆಲುವನ್ನು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಯಾಂತ್ರಿಕ, ಬಲವಂತದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ವಿವಾಹ ಇಲ್ಲವೇ ದಾಂಪತ್ಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೊಂದರ Pre-requisite ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಿವಾಹಪೂರ್ವ ಇಲ್ಲವೇ ವಿವಾಹೇತರ ಇರಬಹುದು. ಪರಸ್ಪರ ಮೈ-ಮನಗಳು ಕೂಡುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮಾತ್ರ ಪೂರ್ಣ, ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ, ಆರೋಗ್ಯಕರ. ಅಂಥ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ.[84] ಕಾಮ ಅಥವಾ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಕಂಬಾರರ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವಂಥದ್ದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ, "ಕಾಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾದರ ಒಂದು ಪಾಪವಲ್ಲ."[85]

5.2.6.9.4 <u>ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವು</u>

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಒಂದು ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಫಾಸಿಗೊಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಈ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರೇಮಯೋಗ, ದೈವಪ್ರೇಮ ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ದೈವತ್ವದ ಆರೋಪಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತೀರಾ ಜೀವಪರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮವನ್ನೇ ಅಗೌರವಿಸಿದ್ದಾರನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಧೆಯನ್ನು ‘ಪ್ರಕೃತಿ’ ಎಂದೂ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ‘ಪುರುಷ’ ಎಂದೂ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಮುಖ್ಯಳಿರುವಾಗ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚು ಒಂದು ಕಡಿಮೆ ಹೇಗೆ? ರಾಧೆ ಸಹಜವಾದ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಾದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಗಂಡು ಅಷ್ಟೆ. ಸಹಜನಾದ ಒಬ್ಬ ಗಂಡನ್ನು ಪರಮಪುರುಷನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಇದ್ದಿರಲಾರದ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕವಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ಈ ಕವಿ ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೆ.

5.2.6.9.5 <u>ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರು</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಧೆ ಮತ್ತು ಗೋಪಿಯರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಅವರು ಕರೆದರೂ ಮನಸ್ಸೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬಾ ಆ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೀಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಗೊಂಬೆಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. 'ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿಯೂ

ಕೃಷ್ಣನು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗಿಯೂ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪದಾರ್ಥವಿರುವುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿರಲಾರದು. ರಾಧೆ ಕೃಷ್ಣಸಂಗಮದ ಮೊದಲು ಅವನ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಾ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತಿದು, *"ಪರಮ ಪುರುಷನಿಗೆ ಭೋಗ್ಯಳೆಂತೆನಿಸುವೇನೋ?"*[86] ಅಂದರೆ ಕೃಷ್ಣ ಅವಳನ್ನು ಭೋಗಿಸಿ ತೃಪ್ತಿಪಟ್ಟರೆ ಅವಳಿಗೆ ಅವಳ ಬದುಕು ಧನ್ಯ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೂಡಿದ ಮೇಲೆ ಕೃಷ್ಣ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕೊಳೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ತೊಳೆದು ತನ್ನನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿದ ಎಂದೇ ಅವಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನ ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಗೊಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸತೀತ್ವದ ಪದವಿ ಸಿಕ್ಕಿತು ಎಂದೇ ಕವಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

. . . . *ನಾನಾದ್ವೈತಾದ್ವೈತ / ಕಾಮ ಪ್ರೇಮ, ರಾಧಾಕೃಷ್ಣಯೋಗಕದನಾ ನೆನೆನೆದು / ನೀಗುತಿಹನೆನ್ನಾದಿಗಳ, ಕೊಳೆಯಳಿದು ಶುಚಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನ / ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂ ಕುಲಟೆ ಚಿತ್ತಂ ಸತೀತ್ವಕ್ಕೆ ಸಲುವುದವದಾ / ಗೊಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿಗೆಯಿತ್ತ ಸೋಂಪಿನ ಸೊಗದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಣದಿಂ'*[87]

5.2.6.9.6 <u>ಹೊಳೆ ಕಡಲಿನದು ಕಡಲೆಲ್ಲರದು</u>

ಅವಳು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿನ ಕ್ಯಾಮರಾದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನ ಬಿಂಬವನ್ನು ಕಣ್ಣರೆಪ್ಪೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆನಂದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಾಯಿಂದ ಕವಿ ಆಡಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂಥವು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಧೆ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಕೇವಲ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಮಾನರು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ಮೇಲೆ ರಾಧೆ ಕೆಳಗೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉತ್ತರವೂ ಸುಲಭವಿದೆ. ಅವನು ಪೂರ್ಣನು. ಅವಳು ಅಪೂರ್ಣಳು. ಸ್ವತಃ ರಾಧೆಯೇ ಆಡುವ ಈ ಮಾತು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು: *" . . . . . ಶ್ರೀ ಹರಿಯೆಲ್ಲರವ ನಾನವನವಳು / ಹೊಳೆಕಡಲಿನದು ಕಡಲೆಲ್ಲರದು. ನೂರು ಮಿಂಚಾಡುವುವು / ಕಾರ್ಮುಗಿಲೊಳಂತೆಯೆ ನೂರು ಜೀವಂಗಳೊಲವಿಂ ಹೊಳೆವು / ವಾ ನೀಲ ಮೇಘಶ್ಯಾಮನೊಳು'*[88]

ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಧೆ ಹೊಳೆ. ಕೃಷ್ಣ ಕಡಲು. ಹೊಳೆಗೆ ಕಡಲನ್ನು ಸೇರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಡಲಿಗೆ ಈ ಹೊಳೆಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಲು ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರಂಥ ಅನೇಕ ಹೊಳೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇರಬೇಕು. ಕವಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, *"ಹರಿ ಸನಿಹವಿರಲಾಕೆ / ಗೆಲ್ಲಡೆ ಬೆಳಕು. ಎಲ್ಲವು ನಿಜಂ ಭುವನವಿದು ಸುಂದರಂ; ಅವನಿರದೆ ಕತ್ತಲೆ, ವಾಸ್ತವ್ಯದವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಛಾಯೆ."* ಹರಿಯ ಸಹವಾಸದಿಂದಲೇ ಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಬೆಳಕು. ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕತ್ತಲೆ. ಹರಿಗೆ ರಾಧೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶ!

ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅವಳು ಕೂಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, "ಬೃಂದಾವನದಿ ಜೀವಿಗಳ ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಲೋಭ ಮದ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಮೋಹಂಗಳಾವೇಗವನು ತಡೆವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಹೃತ್ಸುಖವರ್ಧನೆಗೆಲಾ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಗೋಪಿ ಜಾರನಾದ, ಕಲ್ಲು ಮನವನ್ನು ಮೃದು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ರಸಗೊಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮನುಮನುಜರೊಲಿವುದನು ಕಲಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಿಸ್ಸಂಗಿಯಾದ ಕೃಷ್ಣ ಸಂಗಿಯಾದ" ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ.. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಇಷ್ಟೆ, ಅವನು ಅವನಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನೇನೂ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ರಾಧೆಯನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಅಪೂರ್ಣರನ್ನು ಪೂರ್ಣರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದ!

ರಾಧೆಯನ್ನು ಹೊಳೆಗೂ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕಡಲಿಗೂ ಹೋಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಕಡಲಿಗೆ ಹೊಳೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಹೊಳೆಗೆ ಕಡಲು ಮಾತ್ರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಳೆ ಮತ್ತು ಕಡಲಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ನೋಡೋಣ. ಕಡಿಲಿಗೆ ಹೊಳೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಲ್ಲ

ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಹೊಳೆಗೆ ಕಡಲನ್ನು ಸೇರುವುದು ಹೇಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೋ ಕಡಲಿಗೆ ಹೊಳೆಯನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೂಡ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಕವಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಹೊಳೆಗಳೂ ನಾವೇನೂ ಕಡಲಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಕಡಲಿಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಬರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಕಡಲಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಹೊಳೆಗಳು ಸೇರಿದಾಗಲೇ ಕಡಲು ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ಮೆರೆಯುವುದು. ಅಂದರೆ ಹೊಳೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಡಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೂ ಹೊಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಹೊಳೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಚೈತನ್ಯವಾದರೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಡಲಿಗೆ ಏನಿದೆ? ಅದು ಕೇವಲ ಸಂಗ್ರಹ ಪಾತ್ರೆ ಮಾತ್ರ! ಹಾಗಾಗಿ ಹೊಳೆ ಕಡಲನ್ನು ಸೇರುವುದು ಕೇವಲ ಹೊಳೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಕಡಲಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕೂಡ ಹೌದು. ಜಲಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಳೆ, ಕಡಲು, ಮೋಡ, ಆಕಾಶ, ಸೂರ್ಯ, ಗಾಳಿ ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಅವು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾವೂ ಅಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಗೌರವ ಘನತೆ ಇವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಿಂದ ಒಂದು ಸಮಷ್ಠಿ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಹೊಳೆಯಾದ ರಾಧೆಯೂ ಮುಖ್ಯ ಕೇವಲ ಸಂಗ್ರಹ ಪಾತ್ರೆಯಾದ ಕೃಷ್ಣಮಾತ್ರವಲ್ಲ.

5.2.6.9.7 <u>ನಾವು ಸರಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭೋಗಿಸು</u>

ತಮ್ಮನ್ನು ಭೋಗವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಗೋಪಿಯರು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಇಂತಿವೆ: "ಅನ್ಯರೆಂದೆಣಿಸದಿರೆಮ್ಮ, ಕೊಳ್ಳೆಮ್ಮನೆಮ್ಮಂತೆಯೇ / ಗೋವಿಂದ. ದೋಷವಿರೆ ಪರಿಹರಿಸು ಗುಣವಿರೆ ಭೋಗಿಸೈ; / ದೂರದೊಳಗಿರಿಸದಿರೆಮ್ಮ. ನಿನ್ನಿಂ ತುಂಬು ನಮ್ಮಿರವ."[89] ಗೋಪಿಯರು, 'ನಾವು ಸರಿಯಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಭೋಗಿಸು. ನಾವು ಸರಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭೋಗಿಸು. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಬೇಡ' ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನ ಮೈಮೇಲೆ ಬಿದ್ದುಹೋಗುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಹೆಣ್ಣುಕೂಡ ಮನುಷ್ಯಳು, ಅವಳಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬುದಿದೆ, ಭಾವನೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಣನೆಗೇ ಬಂದಿಲ್ಲ.

5.2.7 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ':

"ಕೃಷ್ಣನು ಬೃಂದಾವನದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಸಮುದಾಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದು ಆಶಯದಲ್ಲಿ; ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಕೃತಿ. ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೃಷ್ಣನ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಧೆಯೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಸಂಬಂಧವು ಹಿನ್ನಲೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಬಗೆಯು ವಿವರವಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತದೆ." ಇದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[90] ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಓದಿದರೆ ಇದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸರಿ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಧೆ ಗೋಪಿಯರ ಸಂಗತಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಳಪಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನೇನೂ ಕವಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ತಂದಿಲ್ಲ. ಪು.ತಿ.ನ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭಿಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ವ್ಯಷ್ಟಿ- ಸಮಷ್ಟಿ' ಇವುಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು "ಅತ್ತ ಸ್ತುತಿಮಗ್ನ ಭಕ್ತಕವಿಯ ಸೌಲಭ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇತ್ತ ತಟಸ್ಥ ಕವಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಕಥನದಲ್ಲಿ ಓದುಗನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಒಲಿಸುವ ತವಕ ಮೂಡಿದುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇಡೀ ಕಥನದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕೇವಲ ಘೋಷಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುವಂತಾಗಿದೆ."[91] ಎಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಯಾವಘಟನೆಯನ್ನೂ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೊಳಪುಕೊಟ್ಟು ವರ್ಣಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂದಿನವರು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಾಗೇ ಅದರ ಭಾಗವಾದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯ ಬರುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬಂದಿದ್ದ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಕೇವಲ ಚಾಲನೆ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡದೇ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನೀಕರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಹದಾರಿಯನ್ನೇ ತೆರೆದಿತ್ತು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರಚನಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಮುಖಮಾಡದೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ್‌ರಾವ್ "ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂದರೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಕಾಣುವುದು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಸ್ವಭಾವ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[92] ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಂತಹ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಂಶಗಳು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೂ ಕಾಣದೇ ಅದನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿನ ಕೃಷ್ಣನ ಭೋಧನೆ ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಖಂಡಿತಾ ವೇಣುಗೋಪಾಲರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿ ಅನಿಸುತ್ತದೆ! ಒಳ್ಳೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೇ ಕೆಟ್ಟದ್ದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಕಾಣುವುದು ಖಂಡಿತಾ ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನೇ ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಳ್ಳೆಯದರಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಕಂಡು, ಕೆಟ್ಟದ್ದರಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಕಂಡು, ಒಳಿತು ಕೆಡುಕಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ ನಡೆಯುವುದು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಓರಿಗೆಯ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಷ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್ ಅವರು "ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿನಿಕತನವೇ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗದಿರಲು ಕಾರಣ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ[93] ಅವರು ಕೊಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಅಕೆಡೆಮಿಕ್ ವಲಯಕ್ಕೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವಿಲ್ಲದ್ದು ಕೂಡ ಅವರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಅವರ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರನ್ನೇ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು ಬೇಂದ್ರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅದರ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಮೇಲೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಇನ್ನು ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್ ಅವರು ಕೊಡುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ಪು.ತಿ.ನ ಅಕೆಡಮಿಕ್ ವಲಯಕ್ಕೆ ತೀರಾ ನಿಕಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥವರಿಗೆ ಅಂತಹ ಒಂದು ಅಕಡಮಿಕ್ ವಲಯದ ನಿಕಟತೆ ಇತ್ತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಕೆಡಮಿಕ್ ವಲಯ ಅಂದರೆ ಏನು ಎಂದು ಕೇಳುವಷ್ಟು ಅದರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಂಥವರೂ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ತಮ್ಮ

ಕೃತಿಗಳ ಬಲದಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನರಷ್ಟು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯದಿರಲು ನಾವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗಿ ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗೇ ಹುಡುಕಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ, "ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಪಡೆಯಬೇಕಾದಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆಯದೇ ಹೋದರು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ." ಎನ್ನುವ ಡಾ. ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.[94]

ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪು.ತಿ.ನ. ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನರಷ್ಟು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡುವಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರಷ್ಟು ಒಲವು ತೋರಿಸದಿದ್ದದ್ದೇ ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತ್ರೆಯ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ತೀರಾ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಸಂಗತಿ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸೋತಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೇನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರದ, ಒಂದುಸಾರಿ ಓದಿ ಸಂತೋಷಪಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸುಂದರ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂತೋಷ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಓದುಗ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಪ್ರಬಲ ಅಸ್ತ್ರವಾದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ!

'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರತ್ನತ್ರಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು'[95] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿರಬಹುದಾದ ಕನ್ನಡದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಓದುಗನಿಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಖಂಡಿತಾ ನಿರಾಸೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೇನನ್ನೂ ಕಾಣದ ಲಂಕೇಶ್ ಅವರು 'ಪು.ತಿ.ನ. ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು 'ಪುಟ ತಿರುವಿ ನಡೆಯಿರಿ' ಎಂದು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾರಂತೆ.[96] ಪು.ತಿ.ನ ಅವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರ ಈ ಟೀಕೆ ಹೇಗೋ ಆದರೆ 'ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ'ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ತಮಾಷೆಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಖಂಡಿತಾ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

5.3 ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಮಾಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

5.3.1 ಸುಜನಾ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಕೂಡ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾಭಾಗದ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇದು ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ಕಾವ್ಯ. "ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಕ್ತವಾಗಿ ಅವತಾರ ಮಾಡಿಸಿದ ಪಂಪ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರು ಆ ಕಥೆಯ ಗೆಲುವಿನ ಭಾಗಕ್ಕಷ್ಟೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಮಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ."[97] ಎನ್ನುವ ಸುಜನಾ ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ವ್ಯಾಸಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಭಾಗದ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರೇ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು: "ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ಭಾರತಕಥೆ ಪಾಂಡವರ ಗೆಲುವಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆ ಗೆಲುವಿನ ನಲಿವು ಅಮಿಶ್ರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾವಿನ ಬೇಗೆ ಗೆದ್ದವರನ್ನೂ ಸೋತವರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ತಿಕ್ಕಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗೆದ್ದವರು ಸೋತು ಸತ್ತವರ ಬಂಧುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಒಡಬಾಳಬೇಕಿತ್ತು. ತನಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಾಳಲಾರದೇ ಉಭಯರೂ ಬಳಲುತ್ತಾರೆ. ಹಳೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಹೊಸ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ, ಹಳೆಯ

ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಬಿಡಲಾಗದೇ ತೊಳಲುತ್ತವೆ. ಗೆಲ್ಲುವ ಬಯಕೆಯ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗದಿದ್ದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ನೆಲೆಬೆಲೆಗಳು ವಿಜಯಾನಂತರದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಹಜವರ್ಣವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತವೆ. ವಿಪುಲ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರದ ಯುದ್ಧೋತ್ತರ ದಿನದ ಜನಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಳೆಯ ಅನುಭವಗಳ ನೆನಪೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಡುವುದು ಸಹಜ. ಸೋತು ಅಸಹಾಯಕರಾದವರಲ್ಲಿ ಅದು ಮತ್ತೂ ಅಧಿಕ. ಅರಗದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮೆಲುಕುತ್ತಾ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸಲೆತ್ನಿಸಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಾಸಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಗ್ರ ಕಥಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದವಾಗುವ ಆದರೆ ವ್ಯಾಸಕಥಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಪಚಾರವಾಗದ ಹೊಸ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ."[98]

ಸುಜನಾ ಅವರ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಉದ್ಯೋಗ' ಏನಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮೂಲಕ ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅವರ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆ ಮತ್ತೆ ಏನೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಉಪ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

5.3.2 ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆ, ಯುದ್ಧ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ನೇಹ, ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುನಂಥದ್ದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಶಯ. ಅದು ಕೊಲೆ, ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ನೇಹ, ಪ್ರೀತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಮತ್ತು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳವೇ ಈ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಗಾಂಧಾರಿ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ತನ್ನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು *"ಹೇಳು ಮಾಧವ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ನಿನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೇ, ಹನನ ನಿನ್ನಿಚ್ಛೆಯೇ ಜನಾರ್ಧನ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ನಿನ್ನಂತರಂಗವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಹೇಳು"*[99] ಎಂದು ಕೇಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು: *"ಹೇರಬಹುದೆ ಸಂಧಿಯನು ಸಮರವನು ಮಸೆದು / ಹೊತ್ತು ನಿಂತವರ ಮೇಲೆ? ಸಾಣೆಗೊಳಿಸಿದ ಖಡ್ಗವನು ಏಸುದಿನ ಒರೆಯೊಳಿಡಬಹುದು?"*[100]

ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿನ ರೂಪಕ 'ಸಾಣೆಗೊಳಿಸಿದ ಖಡ್ಗ' ಮತ್ತು 'ಒರೆ' ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವು. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾಲುಕೆರೆದು ನಿಂತಂಥ ಕದನಕಾಮುಕರ ಎದುರು ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಊಹಿಸಿ ಬುದ್ಧಿಹೇಳುವ ಜಾಣನ ಕಾರ್ಯ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಗೋರ್ಕಲ್ಲಮೇಲೆ ಮಳೆಸುರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಲು ಹೋದವನನ್ನೇ ಈ ಕದನಕುತೂಹಲಿಗಳು 'ಬುದ್ಧಿಗೇಡಿ' ಎಂದೋ 'ಹೇಡಿ' ಎಂದೋ ಅವಮಾನಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸರಿ. ಈ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸರಿ. ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ಬುದ್ಧಿಹೇಳುವ ಕಾರ್ಯ ಅನೇಕ ಸಾರೆ ವಿಫಲವಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಫಲತೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುವವರ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಬಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಅಲ್ಲಿಗೇ ಮುಗಿದುಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದ ನಂತರವೂ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡಬಹುದು. ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಹೇಳುವ ಇಂಥ ಪಾಠ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಯೋಜಕ ಎಂದು ಕಾಣಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬುದ್ಧಿವಾದದಿಂದ ಆಗಲೇ ಆಗಿಹೋದ ಯುದ್ಧದ ಅನಾಹುತವನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಿರರ್ಥಕ ಕಾರ್ಯ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯುದ್ಧಪೂರ್ವ ಪಾಠಕ್ಕಿಂತ ಈ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಪಾಠವೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮಬೀರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯುದ್ಧದ ಅನುಭವಗಳು ಕೇಳುವವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು

'ಹದವಾದ ನೆಲ'ವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗದಿದ್ದರೇನಂತೆ ಅಂಥ ಹತ್ತು ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ರಣರಂಗದಲ್ಲಲ್ಲ. ರಣರಂಗ ಯುದ್ಧದ ಕಾರ್ಯಸ್ಥಳವೇ ಹೊರತು ಜನ್ಮಸ್ಥಳವಲ್ಲ. "'ಯುದ್ಧ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಶಾಂತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕು' ಎಂಬುದು ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರಸಂಸ್ಥೆಯ ಘೋಷಣೆ"[101] ಕೂಡ ಹೌದು. ಇಂತಹ ಶಾಂತಿ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಪಾಠಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿರಲಾರದು.

ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ಇಂತಹ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಕೃತಿ. ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ರಣರಂಗದ ಕೊಳೆತು ನಾರುವ ಹೆಣದ ವಾಸನೆ, ಹರಿವ ರಕ್ತದ ಕಾಲುವೆಗಳಂಥ ಭೀಬತ್ಸ ದೃಶ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷಿ, ಪುರಾವೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಟ್ಟು, ಯುದ್ಧವಾಕರಿಕೆಯನ್ನು ಬರಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ಶ್ಲಾಘನೀಯವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ನೆರವಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು:

5.3.2.1 ಮಾತೃಹೃದಯಿಯಾಗಿ ಬದಲಾದ ಹಟವಾದಿ ದ್ರೌಪದಿ:

ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೆ ಎಂತಹ ಹಟವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಬದಲು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂಥದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ದ್ರೌಪದಿ, ಭೀಮ, ಅರ್ಜುನ, ಕೃಷ್ಣ, ಭೀಷ್ಮ ಎಲ್ಲರೂ ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಯುದ್ಧಮುಖಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇಡಿನ ರೂಪವಾಗಿ ಬರುವ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಈ ಯುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬದಲುಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಯುದ್ಧಗೆಲುವಿನ ಉತ್ಸಾಹ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಂಡವರ ಶಿಬಿರದ ಮೇಲೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆದಾಗ ಪಂಚಪಾಂಡವರುಳಿದು ಉಪಪಾಂಡವರೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ದ್ರೌಪದಿಯ ಐದೂ ಮಕ್ಕಳೂ ಹತ್ಯೆಗೀಡಾದಾಗ ತಂದೆಯನ್ನೂ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖತಪ್ತಳೂ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡವಳೂ ಆದ ದ್ರೌಪದಿ, *"ಕೊಂದವರ ಕೊಲ್ಲದಿರೆ ಇಲ್ಲೆ ಸಾಯುವೆನಗ್ನಿಕುಂಡದಲಿ"*[102] ಎಂದು ಹಟಹಿಡಿದಾಗ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಭೀಮ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. *"ಮರೆಯದಿರಲೆ ಭೀಮ ಚಂಡದ್ರೋಣಿಯ ಶಿರದ ರತ್ನದ ಅಭಿಜ್ಞಾನವನು ತರಲು"*[103] ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನನ್ನು ಕೊಂದರೆ ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷ ಭೂಮಿ ಬಂಜೆಯಾಗುವ ಅರಿವಿನಿಂದಾಗಿ ಭೀಮಕೃಷ್ಣರು ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಶಿರದ ರತ್ನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತರುತ್ತಾರೆ. ನಡೆದುದನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ ಮಾತಿವು: *"ದುಃಖದಲಿ ದುಡುಕಿದೆನು, ಬಯಸಿದೆನು / ಗುರುಸುತನ ವಧೆಯ. ಬೆಸಸಿದೆನು ತಲೆ ಮಣಿಯ ಕುರುಹ / ತರಲೆಂದು. ಗುರುಸುತನ ಜನನಿ ಸಗ್ಗದಲಿ ನೊಂದಿರಳೆ? / ದ್ರೌಣಿಯನು ಕೊಲದೆ ಉಳುಹಿದಿರಿ ಪಾಂಡು ಸಂತಾನವನು"*[104]

'ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೊಯ್ದುಕೊಂಡ ಮೂಗು ಶಾಂತವಾದ ಮೇಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವದೊಂದು ಗಾದೆ ಮಾತು. ದ್ರೌಪದಿ ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂದುಕೊಂಡದ್ದು ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ನಡೆಯದೇ ಹೋದಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ ಆಗುವ ಬದಲು ಸಮಾಧಾನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ 'ಕೋಪದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದೆ' ಎಂದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನನ್ನು ಕೊಲ್ಲದೇ ಬಂದ ಕೃಷ್ಣಭೀಮರನ್ನು ಅವಳು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ತಾಯಿಯ ದುಃಖ ಏನೆಂದು ಅಂತದ್ದೇ ಅನುಭವ ಅದೇತಾನೇ ಆಗಿರುವ ದ್ರೌಪದಿಗೆ ತಕ್ಷಣ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಾಗೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ತಾಯಿ ಮಗನನ್ನು

ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಅವಳಿಗನ್ನಿಸುವುದು ಸಮಾನದುಃಖಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಬರುವ ಭಾವನೆ. ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತಾನು ದುಃಖಿಯಾಗಿ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡು ಶಪಥಗೈದಂತೆ ಅವಳೂ ಶಪಥಗೈದರೆ ಈ ಕೊಲೆಗಳು ಹೀಗೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಎಂಬುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬರು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

5.3.2.2 ಧರ್ಮರಾಯ ಭೀಷ್ಮರ ಭೇಟಿ ಸಂದರ್ಭ

ಯುದ್ಧದ ಕೊನೆಗೆ ಶರಪಂಜರದ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದ ಇಚ್ಛಾಮರಣಿ ಕುರುಕುಲ ಪಿತಾಮಹ ಭೀಷ್ಮರನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿದ ಧರ್ಮರಾಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದ ಅನುಭವವನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ ಭೀಷ್ಮ ಸದ್ಯ ಧರ್ಮರಾಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆದ್ಯತೆಯ ಕಾರ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಘೋರಪರಿಣಾಮದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಕಾವ್ಯ. *"ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲಿನ್ನೂ / ಕೇಳಿಬರುತಿದೆ ಸತ್ತವರ ಬಂಧುಗಳ ಅಲೆದಿರುವ / ದಾರುಣಾಕ್ರಂದನವು. ಒರೆಸವರ ಕಣ್ಣೀರ"*[105] ಎಂದು ಈ ಸಂಬಂಧದ ಮಾತಿಗೆ ತೊಡಗುವ ಭೀಷ್ಮ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಇದೀಗ ನಂದಿದ ಯುದ್ಧಬೆಂಕಿ ಅರಮನೆಯೊಳಗೆ ಹಾಗೇ ನಾಡಿನ ಒಳಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ, ಗೆದ್ದವರು ಗೆದ್ದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಸೋತು ಮಡಿದವರ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತುಳಿಯದಂತೆ, ದುಃಖ ಅವಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಜನ ಬೇಯದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸು ಎಂದು ಧರ್ಮರಾಯನಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಈಗಿನ ಯಾವುದೋ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿಯೋ ನ್ಯಾಯಾಲಯದ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿಯೋ ಗೆದ್ದವರ ಸಂಭಾವ್ಯ ವರ್ತನೆಗಳು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.

"ಆರಿರುವ ಸೊಡರುಗಳ ಹಚ್ಚಿರಿಸು ಮನೆಮನೆಗಳಲಿ / ಬಸಿದು ವಿಷಗೊಂಡ ಜಲವನು, ಸರಿಪಡಿಸು ಒಡೆದಿರುವ / ಒಡ್ಡುಗಳ, ನಾಡುಗಳು ಕಾಡಾಗದೊಲು, ಬೀಡು / ಸೂಡಾಗದೊಲು ನೀನೆಚ್ಚರಿರು ಧರ್ಮವಿದ"[106] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಯುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಏನೆಲ್ಲ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಡೀ ಕುರುಕುಲ ಪಿತಾಮಹನಾಗಿದ್ದು ಅಂಥದೊಂದು ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ತನ್ನಿಂದ ಆಗಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರಗು ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ.

5.3.2.3 ಅರ್ಜುನ ಭೀಷ್ಮರ ಭೇಟಿ ಸಂದರ್ಭ

ಅರ್ಜುನ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಶರಶಯ್ಯೆಗೆ ಬಂದು ಭೇಟಿಮಾಡಿದಾಗ ತನ್ನ ತಂದೆ, ಗುರು ಎಲ್ಲ ಆಗಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಕಿ ಬೆಳಸಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೈಯಾರೆ ಹೊಡೆದುರುಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನ ಬಹುವಾಗಿ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧದ ಜಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರದೆ ಯಾವ ರೀತಿ ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ, *"ಯುದ್ಧಜಯ ತಂದ ಹಿಗ್ಗನು ಜಗ್ಗಿ ಎಳೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಗನ ಧಾರುಣ ಮರಣ."*[107] ಇಡೀ ಯುದ್ಧನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅರ್ಜುನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿದಾಗೆಲ್ಲ ಅದು ಕೂಡದು ಎಂದು ರಣಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನು ಕೃಷ್ಣ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೂಷಣೆಗೆ ಅವನು ನೀಡುವ ಸಮರ್ಥನೆ. ಇದು ನಿಜಕೂಡ ಹೌದು. ಯುದ್ಧವಿಮುಖನಾದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಹೇಗೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಬೋಧಿಸಿ ಯುದ್ಧಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅರ್ಜುನ ಗೀತಾಬೋಧೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದ. ಈಗಲೂ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಮನುಷ್ಯನ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಗೀತಾಭೋಧೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಅನಾಹುತ ಆಗುವವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ.

ಆದರೆ ಈಗ ಆಗಿಹೋದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಯಾರು ಕಾರಣರು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥಕೆಲಸ. ಆಗಬೇಕಾದದ್ದರ ಕಡೆ ಭೀಷ್ಮನಂಥವರ ತೀವ್ರಕಾಳಜಿ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಭೀಷ್ಮ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸದೇ *"ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣಗಳ ಲೆಕ್ಕವಿಟ್ಟರೆ ಬಂದಫಲವೇನು?"*[108] ಎಂದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನುಡಿದು, ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೇರೆಡೆ ಭಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತವರಂತೂ ಆಯಿತು. ಇದ್ದವರ ಮಧ್ಯೆ ಮತ್ತೆ ದ್ವೇಷ ಬೆಳೆಯಬಾರದು. ಕೃಷ್ಣನ ಮೇಲೆ ಈಗೆ ಅರ್ಜುನನ ದ್ವೇಷ ಬೆಳೆದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದು ಭೀಷ್ಮನಂತಹ ಅನುಭವಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಅರ್ಜುನನನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದಿದ್ದ ಕಹಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಚಿವುಟಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ. *"ಬೂದಿ ಮುಚ್ಚಿದ ಕೆಂಡ ಹಳವೈರ, ಒಳಗೊಳಗೆ / ಹೊಗೆಯಾಡಿ ದಹಿಸದೆಯಿರಲಿ ವಿಜಯ ಮೈರೇಯದಲಿ / ಮನಕೊಚ್ಚೆಹೋಗದೆ ಇರಲಿ"*[109] ಎಂದು ತನ್ನ ಆತಂಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ಆದ ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಯಾರು ಹೊಣೆ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆ ವ್ಯರ್ಥ ಎನಿಸಿ ಧರ್ಮರಾಯ, ಅರ್ಜುನನಂಥವರು ಆಗಬಹುದಾದ ನಷ್ಟ ಆಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕು ಅನ್ನಿಸಿದೆ. ದ್ವೇಷ ಮರುಕಳಿಸದಿರಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸಿ ಅವನಿಗೆ ನೀನು ಅಪ್ರತಿಮ ವೀರ *"ಹದುಳದಲಿ ಕೂಡಿಸೆಲ್ಲರನು ಗೆದ್ದುದಕೆ ಮಿಗಿಲುಂಟು ಗೆಲುವ ಅಂತರ್ಲೋಕ"*[110] ಎಂದು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಕೂಡಿಬಾಳಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಆದರೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳಿ ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

5.3.2.4 ಭೀಷ್ಮಾಚಾರ್ಯರ ಮೈತ್ರಿಯಜ್ಞ ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯನುಡಿಯ ಸಂದೇಶ

ಅರ್ಜುನನ ನಂತರ ತನ್ನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಲು ಬಂದ ವೇದವ್ಯಾಸರೆದುರು ಭೀಷ್ಮ ಎಲ್ಲರೂ ಅಳುತ್ತ ಕುಳಿತುಕೊಂಡರೆ ರಾಜ್ಯ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಯುಧಿಷ್ಠರನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಜ್ಞಗಣಪತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಯಜ್ಞಗಣಪತ್ಯದ ಚಿತ್ರಣ ಬಹುಶಃ ಅವನ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಕೊಟ್ಟಿರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅವನ ಈ ಬದಲಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದೇ ಯುದ್ಧ. ಭೀಷ್ಮ ಕೊಡುವ ಯಜ್ಞಗಣಪತ್ಯದ ಚಿತ್ರಣ ನೋಡಿ ಹೇಗಿದೆ: *"ರಾಜಸೂಯಾಧ್ವರದ ಪರಿಯಲ್ಲವೀ ಯಜ್ಞ / ಒಡೆದ ಗಣಗಳ ಮೈತ್ರಿಯಲಿ ಕೂಡಿಸುವ, ಪೌರ / ಜಾನಪದ ಹೃದಯದಲಿ ಧರ್ಮಧ್ವಜವ ಹಾರಿಸುವ / ಸಂಕಲ್ಪದಲಿ. ಯಜ್ಞದೀಕ್ಷೆಯ ಕೈಕೊಳಲಿ ಧರ್ಮಪುತ್ರ / ನರನ ಕಳುಹಲಿ ಯಾಗಹಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ / ಸಾವು ತರುವವೊಲು ಸದ್ಯದ ವಿರಕ್ತಿಯನು, ಗೆಲವು / ತರುವುದು ಮದೋನ್ಮಾದವನು. ಎರಡರತಿ ಕೆಡಿಸುವುದು / ಪ್ರಜೆಯನಂತೆಯೆ ದೊರೆಯ/"*[111] ಭೀಷ್ಮನ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಹಿಂಸೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಯುದ್ಧದ ಎರಡೇ ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವು ಎರಡೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಅನರ್ಥಕಾರಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಭೀಷ್ಮನ ಮರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ, ಪಾಂಡವರು, ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ, ಗಾಂಧಾರಿ, ಕುಂತಿ, ದ್ರೌಪದಿ, ವೇದವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದ ಅಳಿದುಳಿದ ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಪ್ರಮುಖರೆಲ್ಲರೂ ಹಾಜರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹಿರಿಯ. ಈಗ ಯುದ್ಧದ ನಂತರವೂ ಹಿರಿಯ. ಯುದ್ಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆತ ಒಂದು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದನಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ತಡೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ತಡೆಯೂ ಈಗ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿತ್ತು. ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆಡುವ ಭೀಷ್ಮನ ಕೊನೆಮಾತು ಇದು: *"ನನ್ನಿಯನು ಬಿಡದೆ ನಡೆಯಿರಿ, ಹಿಂಸೆಯಲಿ ತೊಡಗದಿರಿ, / ಮನವನಂಕೆಯೊಳಿರಿಸಿ ಧರ್ಮದಲಿ ಚರಿಸಿರಿ, ತಪೋನಿಷ್ಠೆಯಲಿ"*[112] ಹೌದು, ಆದ ಅನಾಹುತ ಮಾಡಿದ ನೋವಿಗಿಂತ ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತದ ಅತಂಕ

ಮಾಡಿದ ನೋವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೇ ಅವನು ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ಮಾತಲ್ಲಿ ಆದ ಸಂಕಟವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಆಗುವ ಅನಾಹುತವನ್ನು ತಡೆಯುವ ಸ್ಪಷ್ಟಸೂಚನೆ ನೀಡಿದ. ಭೀಷ್ಮನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಆ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಬಳಸಬಹುದಾದ ಅಸಮಾನ್ಯವಾದ 'ಸಾಮಾನ್ಯ' ಮಾತುಗಳು ಅವು.

5.3.2.5 ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅನಾವರಣ:

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಕೌರವ ಮತ್ತು ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಗೆದ್ದರೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ 'ಲಾಭ' ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲದ, ಯಾರು ಗೆದ್ದರೂ 'ನಷ್ಟ' ಅನುಭವಿಸುವ ವರ್ಗ ಅದು ಗೆಲುವು ಸೋಲುಗಳ ಪರಿಧಿಯಿಂದಾಚೆಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ವರ್ಗ. ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧ ಕೇವಲ ಕೌರವರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೋಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಪಾಂಡವರನ್ನೂ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಸೋಲಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದವರ ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಭಾವನೆಗಳೊಡನೆ ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇನ್ನು ಈ ಯುದ್ಧ ಈ ಕೌರವ–ಪಾಂಡವರನ್ನಲ್ಲದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನೂ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಸೋಲಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನರು ರಣರಂಗದಿಂದ ಮರಳಿ ಇಂದ್ರಪ್ರಸ್ಥಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ. ಕೃಷ್ಣಾರ್ಜುನರ ರಥವನ್ನು ಕಂಡು ಜನ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ, ಭಯದಿಂದ. ಇವರು ರಥ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವರಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳಿದಾಗ, ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ, "ನಿನ್ನನ್ನು ದೇವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಿನ್ನಿಂದಲೂ ಯುದ್ಧವನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೇ. ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಸುತ್ತ ಹತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತರುಣರೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಅತ್ತು ಗೋಳಿಡುತ್ತಾರೆ ಆ ಜನ.

ಇಂಥದ್ದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ ನಡೆಯುವುದು ಸ್ನೇಹವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗ ಕೈಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಅಶ್ವದ ಹಿಂದೆ ಹೋದ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಕಂಡು ಜನ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಓಡತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಜುನ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗೆ ಧೈರ್ಯತುಂಬುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ಅರ್ಜುನ ದೊರೆತಮ್ಮ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ತಮ್ಮ ಅಳಲನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಶ್ಯ ಮನಕಲಕುವಂತಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಭೀತವೃದ್ಧ *"ಜನಕೆ ಭಯ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರಿಲ್ಲ ಬದುಕು. ಯುದ್ಧ / ಮುಗಿದರು ಯುದ್ಧಭಯ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ"*[13] ಎಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವೃದ್ಧ ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಯದ ಜೊತೆ ಇನ್ನೂ ಏನು ಹಾನಿಯುಂಟುಮಾಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: *" . . . ಜನಕಂಡು ದೊರೆ, ಜನವಂಜುವರು; ಯುದ್ಧಮುಗಿದರು ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲಿ, ಹಳ್ಳಿಯಲಿ ಹತ್ತಿದುರಿ ಆರಿಲ್ಲ; ಊರೂರು / ಕುರುಭೂಮಿಯಾಗಿದೆ ತಂದೆ. ಕೊಳುಕುಳದಿ ಏರುಗೊಂಡುಳಿದ / ಕಟ್ಟಾಳುಗಳು ಮರೆತಿಲ್ಲ ವೈರವನು. ಮೆಲುಕುವರು / ತೇಗುವರು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲಿ ಕಡೆದ ಬದ್ಧಮತ್ಸರವ / ಉರಿಯಿಲ್ಲ ಹೊಗೆಯುಂಟು; ಬೆಂಕಿ ಒಲೆಯೊಳಗಿಲ್ಲ."*[14]

ಈ ವೃದ್ಧನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಉರಿಯಿಲ್ಲ ಹೊಗೆಯುಂಟು' ಮತ್ತು 'ಬೆಂಕಿ ಒಲೆಯೊಳಗಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ರೂಪಕದ ಮಾತುಗಳು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಬೆಂಕಿ ಒಲೆಯೊಳಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸುಡುವುದು ಏನನ್ನು ಮತ್ತು ಎಷ್ಟನ್ನು ಎನ್ನುವ ಲೆಕ್ಕವಾದರೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿ ಒಲೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಹೊರಗೆ ನಡೆದರೆ ಅದು ಏನನ್ನು ಸುಡಬಹುದು ಮತ್ತು ಎಷ್ಟನ್ನು ಸುಡಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಲೆಕ್ಕಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ ಯುದ್ಧ ಎಂಬ ಬೆಂಕಿ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರಭೂಮಿ ಎಂಬ ಒಲೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಅದು ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯೊಳಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಹಾನಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ಹೊರಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಂಡ, ಮಗ, ಮೊಮ್ಮಗ ಹೀಗೆ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಗಂಡಸರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮುದುಕಿಯೊಬ್ಬಳು ತಂದೆ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ

ಕೂಸನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡುಬಂದು ಅರ್ಜುನನೆದುರು ರೋದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿವ ಗಂಡಸರೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸರೇ ಗಂಡಸರ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉತ್ತುವುದು ಬಿತ್ತುವುದು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಅನ್ನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಘೋರವಾದ ಪರಿಣಾಮವೊಂದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಹುಡುಗಿಯರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಗಂಡುಹುಡುಗರೇ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ!

ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಕೇವಲ ಅರಮನೆಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿ ಉಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ ಅದು ಅರಮನೆಯಿಂದಾಚೆಯೂ ತನ್ನ ಕಹಿಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು? ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕಾರ್ಗಿಲ್ ಯುದ್ಧದವರೆಗಿನ ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧವಿರಲಿ ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಕೇವಲ ಯುದ್ಧಮಾಡುವ ಎರಡು ತಂಡಗಳ ಸೋಲುಗೆಲುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಅದರಾಚೆಗೂ ಪರಿಣಾಮ ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಬೆಂಕಿ ಹೇಗೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ತಾವಾಗಿಯೇ ನುಗ್ಗಿಬಂದವರನ್ನು ಸುಡುವ ಗುಣ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರದೇ ತಾನೇ ನುಗ್ಗಿ ಸುಡುವ ಗುಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಯುದ್ಧ ಕೂಡ ತನ್ನನ್ನು ಬೇಡಿಬಂದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಗುಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರದೇ ತಾನೇ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದವರಿಗೂ ಹಾನಿಯುಂಟುಮಾಡುವ ಗುಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು 'ಅದು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಬಾರದು. ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವು ಎಂದು ಎರಡಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಅದು ಸೋಲು. ಗೆದ್ದವರದ್ದು ಚಿಕ್ಕಸೋಲು ಸೋತವರದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಸೋಲು ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರದ್ದೂ ಸೋಲೆ. ಈ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

5.3.2.6 ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹವೃದ್ಧಿಯ ಅಶ್ವಮೇಧ:

ಭೀಷ್ಮರು ಅವರ ಅವಸಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತಮ್ಮೆದುರು ಹೇಳಿದ ಯಾಗದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅವರ ಅವಸಾನದ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣರುಷಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಯುಧಿಷ್ಠರ ಸೇರಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಗ ಯುದ್ಧ ಇವೆಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳಿಗೇ ಆಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸ್ಫೋಟಕ ಶಕ್ತಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಾಣಹಾನಿಗೆ ಹೆದರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಶ್ವಮೇಧದಂತಹ ಯಾಗಗಳು ನಡೆಯುವುದು ರಾಜನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಅಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ, ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದ ಸಾವುನೋವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಾವು ನೋವಿನ ಕರಾಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಚೇತರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಿವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾಗದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ ಅವರು ಏನಾಗಬೇಡ. ಆದರೆ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಪಾಂಡವರ ಆತಂಕವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಗ ಅನ್ನುವುದು ಯಾಕೆ ಈಗ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ರಾಜ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧದ ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಗೆದ್ದವರು ಗುರಿಯಾಗಿ ಅನಾಹುತ ಹೆಚ್ಚಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕೌರವ ರಾಜ ದುರ್ಯೋಧನ ಕೂಡ ಪ್ರಜಾಕಂಟಕನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಪ್ರಜಾನುರಾಗಿಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವನು. ಶೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ಸೇರಿದಂತೆ ರಾಜಪರಿವಾರದ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಹುತಿಯಾದದ್ದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವದ್ವೇಷ ಹೆಚ್ಚಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಜನರಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಲಿರುವ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಕಡಿಮೆಮಾಡಿ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು

ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯ ಅತೀ ಜರೂರಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದ್ದವರಿಗೆ ಗೆದ್ದವರ ಭೀತಿ ವಿಷವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನೋವುಂಡವರು, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಜೀವಿಸುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವ ವೇದವ್ಯಾಸರು ಈ ಅಶ್ವಮೇಧ ಎಂಥದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಎಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನು ತಮ್ಮ *'ಹಯಮೇಧವಿದು ಮಾರಣಾಧ್ವರವಲ್ಲ ತಿಳಿ'*[115] *'ಸಮರವಿರದಶ್ವಮೇಧದ ವಿಜಯಯಾತ್ರೆ'*[116] *'ರಕ್ತಹೀರುವೆನೆನುವ ಬಗೆಯಲ್ಲವಿದು ಶಪಥ ದುಷ್ಪರ ಕ್ರಮಣವಲ್ಲವಿದು'*[117] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂಸಾರೂಪಿಯಾದ, ಕದನಮುಖಿಯಾದ ಅಶ್ವಮೇಧವೊಂದನ್ನು ಅಹಿಂಸಾಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ, ಸ್ನೇಹ, ಪ್ರೀತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗದ ಅಶ್ವಸಂಚರಣದಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ವಹಿಸಿ ಯುದಿಷ್ಠರ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಯಾಗ ಎಂಥದ್ದು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ: *"ಯಾಗಾಶ್ವವನು ತಡೆದು ಮಲೆವವರ ಮೈತ್ರಿಗಳವಡಿಸು / ಯುದ್ಧದನಿವಾರ್ಯವಿರದಂತೆ. ಕುರುಯುದ್ಧದಲಿ / ಮೊರೆಗಳೆನವರ ನೋಯಿಸದಿರೆಂದಿಗು, ಹೇ ಅನಘ / ಅಹ್ವಾನಿಸೆಲ್ಲರನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ. ಮರೆಯದಿರು ಯಜ್ಞವಿದು ಸ್ನೇಹವರ್ಧಕವೆಂಬುದನು".*[118] 'ಮಲೆವವರ ಮೈತ್ರಿಗಳವಡಿಸು' 'ಯಜ್ಞವಿದು ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರು' ಎನ್ನುವ ಯುದಿಷ್ಠರನ ಮಾತುಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಂಥವುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

ಅರ್ಜುನ ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗಾಶ್ವದೊಂದಿಗೆ ಇಂದ್ರಪ್ರಸ್ಥಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಯಾಗವನ್ನು ಕವಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಈ ಯಾಗ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *" . . . . . ಹಿಂಸೆಯಿಲ್ಲದ / ಕ್ರತುವ ನಡೆಸುವ ಮನದ ಸಂಕಲ್ಪವನ ಏರಿಸಿ / ಯಾಗಾಶ್ವ ಪ್ರತಿಮೆಯನು ಸಮೆಸಿದರು ಪಿಷ್ಟದಲಿ, ಕೃಷ್ಣರಿಬ್ಬರ ಮತವನನುಸರಿಸಿ. ಯಜ್ಞ ಪುರುಷನ ಭಕ್ತಿಯಲಿ ಆವಾಹಿಸಿ, ಸಮರ್ಪಿಸಿದರು .. / ಯಜ್ಞಾಶ್ವಪ್ರತಿಮೆಯ ರೂಪದಲಿ, ಜಯಿಸಿದ ಸಮಸ್ತ / ರಾಜ್ಯವನು .."*[119]

ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಹಿಂಸಾರೂಪದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಹಿಟ್ಟಿನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ನೂತನ ಅಹಿಂಸಾರೂಪದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ತಂದದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಗಾಂಧೀಯುಗದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಯಾಗಕುದುರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಜುನ ದೇಶಸಂಚಾರ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವನು ಪಾಂಡವದ್ವೇಷವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾನು ಎದುರಿಸಿದ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸಂಗ ಅವನು ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಗನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ.

5.3.2.7 ಏಕಲವ್ಯ ಮತ್ತು ಅರ್ಜುನ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ:

ಕುರುನಾಡ ದಾಟಬಂದ ಕುದುರೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ತ ಇತ್ತ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ತರುಣ ಅದನ್ನು ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆ ತರುಣ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ ಏಕಲವ್ಯನ ಮಗ. ಅರ್ಜುನನ ಭಟರು ನಂತರ ಅರ್ಜುನ ಬಂದು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬಿಡಲು ಕೇಳಿದರೆ ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಮಾಡಿ ಗೆದ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧ ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನುಭವಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅರ್ಜುನ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಟರು ಆ ತರುಣನ ಧೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಧೈರ್ಯಗೆಟ್ಟು ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬಂದವನು ಅರ್ಜುನ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಆ ತರುಣನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಕೋಪ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ., *"ತಾವೋ ಸ್ವಾರ್ಥೋತ್ತಮರು ನಮ್ಮಯ್ಯನಂಗುಲಿಯ ಕರುಬಿ ಬಲಿಗೊಂಡವರು?* ಎಂದು ಅರ್ಜುನನ್ನು

ಮೂದಲಿಸುವ ಆ ತರುಣ, "ಬೆರಳ ಕೊಂಡವನ ಕೊರಳ ಕೊಳ್ಳದೆ ಬಿಡೆನು" ಎಂದು ತಕ್ಷಣ ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಬಾಣವನ್ನೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೇನು ಬಾಣ ಅವನ ಕೈಯಿಂದ ಹೊರಡಬೇಕು ಅನ್ನುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಗಡ್ಡಧಾರಿ ಏಕಲವ್ಯ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಹೆಬ್ಬೆರಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾದ ಅರ್ಜುನ ಎದುರುಬಂದಾಗ ಏಕಲವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡು ದ್ವೇಷದಿಂದ ಕುದಿಯಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಅರ್ಜುನನ್ನು ಅವನು ಅತಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸತ್ಕರಿಸಿ, ಯುದ್ಧದ ಧಾರುಣ ಕಥೆ ಕೇಳಿ ಮರುಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಒಂದು ಕೊಳಲನ್ನೂ, ಅರ್ಜುನನ ಮೊಮ್ಮಗ ಪರೀಕ್ಷಿತನಿಗೆ ಹುಲಿಯುಗುರಿನ ಒಂದು ಹಾರವನ್ನೂ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ನೀಡಿ, ಕಾಡಿನ ಬೆಳಸುಗಳನ್ನು ಮೂಟೆಮಾಡಿ ಅರ್ಜುನನ ರಥಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಅವನನ್ನು ಅದೇ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಹೀಗೆ ಬದಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಳೇ ದ್ವೇಷದಿಂದ ಅರ್ಜುನನ ಮೇಲೆ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟ ಮಗನನ್ನು ಏಕಲವ್ಯ ತಡೆಯದೇ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಏನಾಗಬಹುದಿತ್ತು? ಅರ್ಜುನನಿಂದ ಏಕಲವ್ಯನ ಮಗನೂ ಸಾಯಬಹುದಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಸೋಲಬಹುದಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಅರ್ಜುನನೇ ಸಾಯಬಹುದಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಸೋಲಬಹುದಿತ್ತು. ಏನೇ ಆದರೂ ದ್ವೇಷ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಜುನ ಸೋತರೆ ಅಥವಾ ಸತ್ತರೆ ಅದರ ದ್ವೇಷವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಮೊಮ್ಮಗ ತೊಟ್ಟಿಲಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನಲ್ಲ! ಹಾಗಾಗಿ ಕವಿಗೆ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯ ಹಾಡಿ ಸ್ನೇಹ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

5.3.2.8 ಬಭ್ರುವಾಹನನ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಸಂಗ:

ಮೇಲಿನ ಏಕಲವ್ಯ ಪ್ರಸಂಗದಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭವಿದು. ಯಜ್ಞತುರಗ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಮಣಿಪುರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಅರಸು ಬಭ್ರುವಾಹನನ್ನು ಅರ್ಜುನ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ತಂದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಾಯಿ ಚಿತ್ರಾಂಗದೆಯಿಂದ ತಿಳಿದ ಬಭ್ರುವಾಹನ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಪ್ಪಕೊಡಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮಗನೆಂದು ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಬಭ್ರುವಾಹನ, "ನಾನು ತಾವು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮದುವೆಯಾದ ಚಿತ್ರಾಂಗದೆಯ ಮಗ, ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾವು ಮದುವೆಯಾದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಉಲೂಪಿ ನನ್ನ ಸಾಕುತಾಯಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅರ್ಜುನ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಮಾನದಿಂದ ಕುದಿವ ಬಭ್ರುವಾಹನ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಹೋಗಿ ಮರಳಿಬಂದು ಅರ್ಜುನನೆದುರು ಕಾಳಗಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಮಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಚಿತ್ರಾಂಗದೆ ಹಾಗೂ ಉಲೂಪಿ ಬಂದು ರೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಡಿದ ಈ ಅಪ್ಪ-ಮಗ ಇಬ್ಬರೂ ಮತ್ತೆ ಜೀವತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಣಿಪುರಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಲು ಅವರೆಲ್ಲ ನೀಡಿದ ಪ್ರೀತಿಯ ಆಮಂತ್ರಣವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಾರ್ಯದೊತ್ತಡದ ಕಾರಣ ನೀಡಿ, ಉದ್ದೇಶಿತ ಯಾಗಕ್ಕೆ 'ಮಗ ಬಭ್ರುವಾಹನನ ಸಮೇತ ತಪ್ಪದೇ ಬನ್ನಿ' ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆಮಂತ್ರಿಸಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಅರ್ಜುನ. ಈ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ಅದನ್ನು ತಡೆದು ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ, ಸ್ನೇಹ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

5.3.2.9 ಸ್ನೇಹವೃದ್ಧಿಯ ಯಾಗಾಶ್ವ ಸಂಚರಣದ ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳು:

ಯಜ್ಞಾಶ್ವದ ಹಿಂದೆ ಅರ್ಜುನ ತಿರುಗಿ, ಮಗಧ, ಗಾಂಧಾರ, ದ್ವಾರಕೆ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವನು ಪಾಂಡವದ್ವೇಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ತಾನು ಎದುರಿಸಿದ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ತೋರದೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ

ಅವನು ತಾಳ್ಮೆ, ಸಹನೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ, ಅವರ ಮನಗೆದ್ದು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಈಗ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಅರ್ಜುನ ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸ್ವತಃ ಯಾರನ್ನು ಬದ್ಧವೈರಿಗಳೆಂದು ಯುದ್ಧಮಾಡಿದ್ದನೋ ಅಂತಹ ನೂರು ಕೌರವರ ಏಕಮಾತ್ರ ಸಹೋದರಿ ದುಶ್ಶಲೆಯ ಮನೆಗೂ ಬರುತ್ತಾನೆ! ಅವಳನ್ನೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಆಮಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಚಿಕ್ಕ ಮೊಮ್ಮಗುವಿನ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ರಾಜ್ಯದ ಕಾರ್ಯಭಾರ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯದೊತ್ತಡದ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗದ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಅವಳಿಗೆ 'ಆಗಲಿ ನೀನು ಬರದಿದ್ದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ ಮಗುವನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಸಾಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅರ್ಜುನ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ದುಶ್ಶಲೆ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಬರಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜ ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹಳೆಯ ವೈರವಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಕಾರ್ಯದೊತ್ತಡ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಅರ್ಜುನನ ಯಾಗಾಶ್ವಸಂಚರಣ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಹೊರರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಂಡವದ್ವೇಷವನ್ನು ಜನರಿಂದ ತೆಗದು ಅದರ ಬದಲು ಅವರ ಮನದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡವರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಯಜ್ಞಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಪಾಂಡವರೆದುರು ಮೊದಲು ಮಾಡುವ ವೇದವ್ಯಾಸ ಕೌರವರಾಜ 'ದುರ್ಯೋಧನ ಜನಪ್ರೇಮಿಯಾಗಿದ್ದ. ಅವನನ್ನು ಕೊಂದಬಗ್ಗೆ ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಜನರ ದ್ವೇಷ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ದ್ವೇಷವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಯಾಗ ಅವಶ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ *"ಜನಹೃದಯ ಬಲವರ್ಧನೆಗೆ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಬೇಷಜವಲ್ಲ"*[120] ಎಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಂದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯುದ್ಧದ ಕೊನೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಪಾಂಡವರಿಗೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬೆಂಕಿಯಂತಹ ದ್ವೇಷ ಎದುರಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅರ್ಜುನ ನೀರಿನಂತಹ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಉತ್ತಮ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಕೂಡ. ಈ ಮನಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮುಲಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಅಂದಿನ ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಇದು ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕಿದೆ.

5.3.2.10 ಅರಮನೆಯೊಳಗಿನ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಂದಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು:

ಇದುವರಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ಘಟನೆ ಸಂದರ್ಭ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯುದ್ಧವು ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯ ಪರಿಸರದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಯುದ್ಧ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಘಟನೆಗಳು. ಆದರೆ ಯುದ್ಧದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಾಮ ಅದು ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚಿನಂತೆ ಅರಮನೆಯೊಳಗೆ ರೊಚ್ಚನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದು. ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಅರಮನೆಯ ವಾತಾವರಣ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಅರಮನೆಯ ಪರಿಚಾರಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಆಡುವ ಒಂದು ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾತು ಇದು, *"ಕೆರೆಯೇನೋ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಿದೆ / ತಾವರೆಯ ನಗೆ ಬೀರಿ; ಅದರೊಳಗಿದೆ ಮೊಸಳೆ ಸಂಸಾರ"*[121]

ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಸೋತವರೂ ಗೆದ್ದವರೂ ಒಂದೇ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಗಾಂಧಾರಿ, ಅವರ ನೂರು ಜನ ವಿಧವೆಯರಾದ ಸೊಸೆಯರು, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳ ಮಡದಿಯರು ಇವರೆಲ್ಲ ಗೆದ್ದ ಪಾಂಡವರ ತೊತ್ತಾಗಿ ಬಾಳಬೇಕಾದಾಗ ಅವರಿಗಾಗುವ ಹಿಂಸೆ ಹೇಳತೀರದು. ಇವರೆಲ್ಲ ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಕುರುರಾಣಿಯಾಗಿ ಬಾಳಿದ್ದ ಧುರ್ಯೋಧನನ ಮಡದಿ ಭಾನುಮತಿ ತನ್ನನ್ನು ಮಾತಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಬಂದಿದ್ದ ತನ್ನ

ಮಗಳು ಲಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಳಿಯ ಸಾಂಬ (ಕೃಷ್ಣನ ಮಗ)ನ ಜೊತೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲ ಸಂಕಟದ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. *"ಮಗನಳಿದ ತಾಯಿಗೆ ಅಳಿಯದೇವರೆ ಮಗನು"* ಎಂದು ಸಾಂಬನಲ್ಲಿ, *"ಛಲದಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದವರ ಮಡದಿಯರು, ಗೆದ್ದವರ / ನೆರಳಿನಲಿ ಬದುಕ ನೀಸುವುದು ಅತಿಗುರುತರವು, ಮಗಳೇ"*[122] *ಇಷ್ಟನಷ್ಟವ ತಾಳಿಕೊಳುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. ಸುಖಕರವು / ಪತಿಯೊಡನೆ ಚಿತೆಯೇರಿ ಸತಿಯಾಗುವುದು"*[123] ಎಂದು ಮಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಳಲನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾನುಮತಿಗೆ ಇಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಗಂಡನೊಡನೆ ಚಿತೆಯೇರಿ ಪ್ರಾಣಬಿಡುವುದು ಸುಖಕರ ಎನಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೇ.

ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಭೀಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಯಾರಿಗೂ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕೌರವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲ ಇವರನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತೊತ್ತಾಗಿ ಬಾಳುವ ಕಷ್ಟ ತೊತ್ತಾಗಿ ಬಾಳುವವರಿಗೇ ಗೊತ್ತು. ಭಾನುಮತಿಗೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿಹೆಚ್ಚು ಕೋಪ ಬರುವುದು ಭೀಮ ಮತ್ತು ದ್ರೌಪದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ. ಅವಳ ಗಂಡನ ಸಾವಿಗೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾರಣರಾದವರು ಅವರಿಬ್ಬರು ಎಂಬುದು ಅವಳ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಕೋಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅವಳು ಈಗ ಕುರುರಾಣಿಯಲ್ಲ. ಪಾಂಡವರ ತೊತ್ತು! ಭೀಮನೊಬ್ಬನೇ ಪಾಂಡವರ ಪೈಕಿ ಈ ಕೌರವ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದವನು. ಅವನಿಗೆ ಹೊರಗೊಂದು ಒಳಗೊಂದು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವನದೇನಿದ್ದರೂ ನೇರಾನೇರ. ಅವನು ಅದನ್ನು, *"ಅಹಿತವನು ನುಂಗಿ ಪ್ರಿಯವ ನುಡಿವುದು / ನನಗೆ ಸಲ್ಲದು. ನನ್ನಿಯನು ಮೆಟ್ಟಕ್ಕಿ ನಯವ / ತೋರುವುದ ಒಗ್ಗದು ನನಗ"*[124] ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ಅಪ್ಪುಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುಡಿಮಾಡಲು ಹೊಂಚುಹಾಕಿದ್ದ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನನ್ನು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಗಾಂಧಾರಿ ಮತ್ತು ಸೊಸೆ ಭಾನುಮತಿಯರನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅವನು ಹೇಳುವ, *"ಹುತ್ತ ತಲೆದಿಂಬಾಗಿ ಮಲಗಿದಾತನ ನಿದ್ದೆ ನಮ್ಮದು"*[125] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅವನಿಗಿರುವ ಕೌರವದ್ವೇಷವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಗಾಂಧಾರಿ ವಾನಪ್ರಸ್ತಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮೊದಲು ಮಡಿದ ಮಕ್ಕಳು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕರ್ಮಮಾಡುವ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಧರ್ಮರಾಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಪಾಂಡವರೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಈ ಭೀಮ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಯುದ್ಧಾನಂತರವೂ ಬಹಳಷ್ಟುಕಾಲ ಕೌರವದ್ವೇಷಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದ ಈ ಭೀಮನೂ ಕೊನೆಗೆ ಅರ್ಜುನ ಮತ್ತಿತರರ ಬುದ್ಧಿವಾದದಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ. ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಗಾಂಧಾರಿಯರು ವಾನಪ್ರಸ್ತಕ್ಕೆ ಹೊರಟುನಿಂತಾಗ ಇಡೀ ಅರಮನೆಯ ಎಲ್ಲರೂ ಗದ್ಗಕಂಠಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗೆದ್ದ ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿ ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಿಯರ ಮೇಲೆ ಅತೀ ಸಿಟ್ಟು ಹೊಂದಿದ್ದ ಭೀಮ ದ್ರೌಪದಿಯರ ಅಂತಃಕರಣಗಳು ಕೂಡ ಕಲಕುತ್ತವೆ. ದ್ರೌಪದಿ ತಾನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದೆ ಎಂದು ತನ್ನನ್ನೇ ಶಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾನವ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು, ಪ್ರೀತಿ, ದ್ವೇಷ ಯಾವುದೂ ಕೂಡ ಕಾಲಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಹಾಗೇ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಮುಗಿದು ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳ ಧೀರ್ಘವಾದ ಒಡಬಾಳುವಿಕೆ ಅರಮನೆಯ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

5.3.2.11 *ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದ ಸಂದರ್ಭಗಳು:*

ಮಹಾಭಾರತದ ಯುದ್ಧಪೂರ್ವಕಾವ್ಯ ಅದು ಯುದ್ಧಮುಖಿ ಕಾವ್ಯ. ಯುದ್ಧಾನಂತರದ ಕಾವ್ಯ ಯುದ್ಧವಿಮುಖಿ ಕಾವ್ಯ. ಯುದ್ಧಮುಖೀ ಕಾವ್ಯವಾದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನದು ಸರಿ, ನಿನ್ನದು ತಪ್ಪು' ಎಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ಪರರ ಮೇಲೆಯೇ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲರೂ ಯುದ್ಧವಿಮುಖಿ ಕಾವ್ಯವಾದ ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ತಪ್ಪು ನಿನ್ನದಲ್ಲ ನನ್ನದೆ' ಎಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ತಮ್ಮಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುವ ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಯುದ್ಧಾನಂತರ ವಿದುರನ, ಎದುರು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರ ತನ್ನ ಅಳಲನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ

ಮಕ್ಕಳದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ದುರ್ಯೋಧನ ಸಾಯುವಾಗ ಭೀಮ ಖುಷಿಪಟ್ಟದ್ದು ಕೃಷ್ಣ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯದಿದ್ದದ್ದು ಅವನಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡವರ ವನವಾಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಂತಿಯನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವ ಅವನು ಈಗ ಗಾಂಧಾರಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮನ್ನು ಧರ್ಮರಾಯ ಭೀಮರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭೀಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ನೋವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನೇ ಅಲ್ಲವೇ ಸರೋವರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಕೌರವೇಂದ್ರ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಹೊರಗೆ ಕರೆದು ಊರುಭಂಗದಲ್ಲಿ ಕೊಂದದ್ದು.

ಅದರಂತೆ ಗಾಂಧಾರಿಗೂ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಲಿಲ್ಲ, ಅವರು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದಾಗ ತಡೆಯಲಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ತಾನೇ ಯುದ್ಧದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಕುಂತಿಗೂ ತಾನು ವನಸಂಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ ಎಂದು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳು ಗೆದ್ದ ಮಕ್ಕಳ ಜೊತೆ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ರಾಜಮಾತೆ' ಆಗಿ ಗೌರವದಿಂದ ಬಾಳುವುದಕ್ಕೆ ತಾನು ಅರ್ಹಳಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸಿಯೋ ಏನೋ ರಾಜರಾದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದೃತರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಾರಿಯರ ಜೊತೆ ವಾನಪ್ರಸ್ತಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ! ಹೀಗೆ ಅರ್ಜುನ ಧರ್ಮರಾಯ, ದ್ರೌಪದಿ ಎಲ್ಲರೂ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೊಣೆಗಾರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಆಯಾಮ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈಗ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆದ ನಷ್ಟಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ 'ಯುದ್ಧಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಹ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತದ ಆಯಾಮ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

5.3.3 ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವಿಚಾರವಾದದ ಆಶಯಗಳು

ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಕಾಳಜಿ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು. ಈ ನಿಲುವಿನ ಜೊತೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವಿನ, ಆಶಯಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

5.3.3.1 ಧರ್ಮರಾಯ ಮತ್ತು ಸಹೋದರರಿಗೆ ಭೀಷ್ಮಬೋಧೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:

ಯುದ್ಧಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಕೊಳೆತು ನಾರುತ್ತಿರುವ ಹೆಣಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ್ದ ಕುರುಕುಲ ಪಿತಾಮಹ ಭೀಷ್ಮಾಚಾರ್ಯನನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಭೇಟಿ ಮಾಡುವವನು ಧರ್ಮರಾಜ. ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಗೆದ್ದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ಯುಧಿಷ್ಠರನಿಗೆ ಸಂಶಯಕಾಡುತ್ತದೆ. ಭೀಷ್ಮಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿದಾಗ ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಗೊಂದಲ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕಾಡಿದಂತೆ ಈಗಲೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಧರ್ಮಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಅವನು ನಿಸರ್ಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾನವನಿರ್ಮಿತ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಧರ್ಮಜನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ: ". . . . *ಹೊರಳುವಳು ಧರಿತ್ರಿ / ಎನುವ ಧರ್ಮದಲಿ ಕಿಂಚತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಯವಿಲ್ಲ / ಮಾವು ಮಾವಲ್ಲದೆಯೆ ಬೇವು ಬೇವಲ್ಲದೆಯೆ / ಅನ್ಯತ್ರಫಲವ ಬಿಡದೆನುವ ನಿಯತಿಯಲಿ ಊಣೆಯವಿಲ್ಲ / ಹುಟ್ಟುಸಾವಿನ ಕಟ್ಟು ಜೀವರ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆನುವ / ಋತಧರ್ಮದಲಿ ಸಡಿಲಿಲ್ಲ. . /*"[426]

ಈ ರೀತಿ ನಿಸರ್ಗನಿರ್ಮಿತ ನಿಯಮ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಡಿಲಿಕೆಯ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ, "*ಮನುಜಕೃತ ಬಂಧಗಳಿಗುಂಟು ಸಡಿಲ ಬಿಗಿಗೊಳುವವಕಾಶ*"[427]

ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಎಲ್ಲಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಸಡಿಲಿಕೆಯ ಅವಕಾಶವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, *"ಗತಿಬದ್ಧವಾಗಿರೆ ಧರ್ಮ, ಕಾಲದೇಶದ ಲಯಗತಿಯ / ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಹಜವೆನಿಸುವುದು ವಿಧಿನಿಷೇಧದ / ರೂಪದಲಿ ವಿಧಿಸುವುದು ಕಟ್ಟಳೆಯ ಜಗ, ಜನಸಮಷ್ಟಿಯ ಕ್ಷೇಮವ್ಯಸನದಲಿ, ಇಂತಿರಲು ಬಲ್ಲಿದರ ಮತ / ಸರ್ವಪಥವಾಗುವುದು ಪಥ್ಯವಾಗಿ"*[128]

ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಸಮಾಜದ ಬಹುಜನರ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಸಮಾಜ ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಧರ್ಮವೂ ನಿಂತ ನೀರಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಭೀಷ್ಮನ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಭೀಷ್ಮನ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಭಿನ್ನವಾಗಿಹವು ಶ್ರುತಿಗಳು; ವಿಭಿನ್ನವೆನಿಸಿಹವು ಮತಗಳು; / ಸತ್ಯದ್ರಷ್ಟಾರರೊಬ್ಬರಲ್ಲವು, ಋಷಿಗಳು ಅಸಂಖ್ಯರಾಗಿಹರು / ಬಟ್ಟೆ ಹಲವಾಗಿರಲು ಜನನಿಷ್ಠೆಗಾವುದತಿ ಸುಲಭಪಥ"*[29] ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದೂ ಜಡವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಯಸ್ಸು ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ಲೋಕಾನುಭವ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭೀಷ್ಮ ತನ್ನ ಪ್ರಾಯದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಗುರು ಪ್ರವಚನದ ಮಧ್ಯೆ ತಮಾಸೆಗಾಗಿ ಹೇಳಿದ 'ಪ್ರಾಯದಂತಭಿಪ್ರಾಯ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕದ ನಂತರ ಇದೇ ಧರ್ಮಜ ಕೃಷ್ಣನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪಾಂಡವರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಆಶೀರ್ವಾದ ಪಡೆಯಲು ಬಂದಾಗ ಕೂಡ ಭೀಷ್ಮ, *"ಸ್ಥಗಿತವಲ್ಲವು ಜಗವು / ಗತಿಶೀಲದೀ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲಿ ಧರ್ಮ ನಾನೊಂದ"*[130] ಎಂದು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಒಂದು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕಾಲದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಢಾಚರಣೆಗಳ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಜನ ದಾಸರಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮನ ಈ ಭೋಧನೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಕಾವ್ಯವು 'ಧರ್ಮ ನಿಂತ ನೀರಾಗದೇ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿಸುವುದು ಯಾವುದೋ ಒಬ್ಬ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ತರುಣ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕವಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವಮಾನವಿಡೀ ಧರ್ಮಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಅನೇಕ ಸಂಕಟ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಅನುಭವವಿದ್ದ ಇಡೀ ಕುರುಕುಲಕ್ಕೇ ಪಿತಾಮಹನೆನಿಸಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮನಂತಹ ಒಬ್ಬ ವಯೋವೃದ್ಧ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಅದೂ ಅವನ ಅಂತ್ಯಕಾಲದ ಮಾತಾಗಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮಾತು ಕಾವ್ಯ ಪರಿಧಿಯ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಹೊರಗೂ ಹೆಚ್ಚು ತೂಕದ ಮಾತಾಗಿಯೇ ಬೆಲೆಬಾಳುತ್ತದೆ.

5.3.3.2 ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಪ್ರಸಂಗ:

ಸಾಂಕೇತಿಕ ಯಜ್ಞದ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣ ದ್ವಾರಕೆಗೆ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕಪಟ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಅನಾವರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಯುದಿಷ್ಠರ ಹಳೆಯ ಚಿಂತೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಾಡತೊಡಗಿದಾಗ ಋತ್ವಿಜರು ಮತ್ತು ಮಂತ್ರಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿ ತನ್ನ ಮಾಯದ ಗಾಯವ ಅರುಹಿದಾಗ ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯ ಕೃಷ್ಣ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಯೋಗಕ್ಷೇಮದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತೊಡಗಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಋತ್ವಿಜ ಪ್ರಮುಖನೊಬ್ಬ ಎದ್ದು ಅವನ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಯಜ್ಞಕರ್ಮದಿನಲ್ಲದೆಯೆ ಪಾಪನಾಶವನರಿದು/ ಜನಹಿತದ ಮರ್ತ್ಯಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲ ಕಟ್ಟುವುವು / ಜೀವರನು ಭವಕೆ"*[131] ರಾಜ ಜನಹಿತಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪಾಪನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಯಜ್ಞಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪುರೋಹಿತನ ವಾದ. *"ಕೆರೆಯ*

ಕಟ್ಟಿಸಿ ನಾಲೆಗಳ ತೋಡಿಸಿದರೇನು? / ಮಳೆ ಬರದೆ ಕೆರೆ ತುಂಬುವುದೆ? / ವರ್ಷಾಧಿಪತಿ ಇಂದ್ರನೊಲಿಯದೆಯೆ ಪಾಪನಾಶನವರಿದು"[132] ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತರ್ಕ.

ಈ ಚರ್ಚೆ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಋಷಿ ಪಾದಬೆಳಸಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಡೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕದನಕಾಮಿಗಳ ಕಿಡಿನುಡಿಗೆ ರಾಜರು ಮನತೆತ್ತ ಕಾರಣ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಆದ ಅಪಾರ ಹಾನಿ, ಪಾಪ ಒಂದನ್ನು ಕಳೆಯಲು ಪಾಪದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು, ಪಾಪಕರ್ಮಕ್ಕೆಂದು ಹಯಮೇಧ ಯಜ್ಞ ನಡೆಸಿದುದು, ಅಸಂಖ್ಯ ಜನರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ್ದು ಮುಂತಾದವನ್ನು ರಾಜನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. "ನಿಷ್ಪಾಪವೆನಿಸದು ಪಾಪ, ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಜನಹಿತದ ಕರ್ಮದಲು ತೊಡಗು ನೃಪ"[133] ಎಂದು ರಾಜನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಭೂಮುಖಿಗೊಳಿಸಲು ಜೀವಪರಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಕಿಬ್ಬಿಯನು ತುಂಬುವರು ಬೆಟ್ಟವನು ಕಡಿದು ಎಚ್ಚರಿರು ದೊರೆ!"[134] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತರೆಲ್ಲ ಉರಿದುಬೀಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರುಮತಿ ಎಂಬ ಋತ್ವಿಜ ಕ್ರೋಧದಿಂದ ಈ 'ಚಾರ್ವಾಕ'ನನ್ನು ಹಿಯ್ಯಾಳಿಸಿ, "ಮೋಘವಲ್ಲ ಹವಿಸ್ಸು; ಸ್ವರ್ಗವನಿಳಿಸಿ ತರುವುದು ಧರೆಗೆ ದೊರೆಹಿಡಿದ ಯಜ್ಞಧರ್ಮವು ಕಾಯುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರವನು" ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆ ಚಾರ್ವಾಕನೂ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ "ನಂಬದಿರು ನೀನೀ ಕೃಶಾನು ಪೂಜಕರ" ಎಂದು ರಾಜನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹಾನಿ ಎಂದು, ಸ್ವರ್ಗಮಾರ್ಗಿ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಡಿದ ಹಯ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುವ ಅವರ ತಂತ್ರವನ್ನು, ಇಂದ್ರಪದವಿಯ ಆಸೆ ಹಚ್ಚುವುದು, ಅಶ್ವಘೋಷದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಲಹೀನ ರಾಜರ ಬಡಿದು ಕಪ್ಪತರಿಸಿ ಅದನ್ನು ದಾನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಾವು ಪಡೆಯುವುದು, ಕಳ್ಳಕಾಕರ ಕೊಳ್ಳೆಯನು ಹರಮೇಧವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಈ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. *"ಮಾಂಸದಿಚ್ಚೆಗೆ ಮೃಗವಧೆಯ / ಮಾಡುವರು, ಹವಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸೋಮಪಾನದ / ಹೆಸರಿನಲಿ ಮದಿರೆ ಕುಡಿಯುವರು. . ನರವಧೆಗು ಹೇಸರು / ಗೋಘ್ನಭೂಸುರರು"*[135] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಈ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದು 'ಕಿಂಗ್‌ಮೇಕರ್' ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದನ್ನು ಚಾರ್ವಾಕ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಗೆದ್ದವರ ಧ್ವಜವ ಮೇಲೇರಿಸುವ ಧ್ವಜಸ್ಥಂಭವೀ ಜನರು / ಇಳಿಸುವರು ಸೋತವರ ಬಾವುಟವ ತತ್‌ಕ್ಷಣದಿ, ನಿರ್ಮೋಹ / ಭಾವದಲಿ. ಇಳಿದ ಧ್ವಜದೊಡನೆ ಮುರಿದು ಬೀಳದು ಕಂಬ"*[136] 'ಇಳಿದ ಧ್ವಜದ ಜೊತೆ ಮುರಿದು ಬೀಳದು ಕಂಬ' ಎನ್ನುವ ಚಾರ್ವಾಕನ ಈ ಮಾತು ತುಂಬಾ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾರು ರಾಜರಾದರೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಗಲೂ ಸತ್ಯ. ಈಗಲೂ ಸತ್ಯ. ಈ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮೋಸಹೋಗಬೇಡ ಎಂದು ಅವನು ರಾಜನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇರದೇ ಇರುವ ಅಮರಲೋಕಕ್ಕೆ ಲಗ್ಗೆ ಇಡುವ ಅವರು 'ಇದ್ದವರ ಬದುಕ ಹಸನಾಗಿಸದೆ ಬಿತ್ತುವರು ಅಂತಃಕಲಹವನು. ಪರಿಹರಿಸುವರು ಸಕಲ ಪಾಪವ ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಅವರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವ ಅವನು ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು "ವೈದ್ಯರೂಪದ ರುಜಿನವೀಜನರು" ಎಂದು ಕರೆದು "ನೀನು ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಯಜ್ಞವ್ಯಸನಿಯಾಗಬೇಡ. ಜನರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ, ಇಹದಿ ಸುಖವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆ; ಸ್ವರ್ಗದಾಮಿಷ ಬೇಡ. ಕಾಮಧೇನು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಗಳು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ. ನೀನು ನೆಲವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸು. ಈ ವಸುಧೆ ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಕೊಡುವಳು" ಎಂದು ರಾಜನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಈ ಪರಲೋಕ ಇಹಲೋಕಗಳ ಪರ ವಿರೋಧದ ಚರ್ಚೆ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. *"ಬಲಯುತರ ನಡೆಧರ್ಮ, ನುಡಿ ಧರ್ಮವೆನಿಸುವುದು ಸರ್ವರಿಗು / . . . / ಸರ್ವಂ ಬಲವತಾಂ ಪಥ್ಯಂ, ಸರ್ವಂ ಬಲವತಾ ಶುಚಿ / ಸರ್ವಂ ಬಲವತಾಂ ಧರ್ಮಃ,*

ಸರ್ವಂ ಬಲವತಾಂ ಸ್ವಕಂ"[137] ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಿನ ಪುರೋಹಿತರೆಲ್ಲರ ಮನೋಧರ್ಮ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವರ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಬಹುಜನರ ಧರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ. ಉಳಿದೆಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದಲಾದರೂ ಅವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪುರೋಹಿತರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಘಟನೆಯು ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿಚಾರವಾದದ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಆಯಾಮ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಕೊನೆಗೂ ಈ ಚಾರ್ವಾಕ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದನ್ನು ತಾಳಲಾಗದ ಈ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಜನ ಅವನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು 'ರಾಜದ್ರೋಹ' ಮತ್ತು 'ದೈವದ್ರೋಹ' ಎರಡೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆಗೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಹೋಗುವ ಆಸ್ಥಾನ ಆಸ್ತಿಕರನ್ನು ತಡೆದು ರಾಜ ಧರ್ಮರಾಯ ಹೇಳುವ ಮಾತು *"ಭಿನ್ನಮತಗಳ ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುವುದು ತರವಲ್ಲ"*[138] ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಗೌರವಿಸುವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ರಾಜನನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲೀಯೇ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಆದೇಶವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಆ ಚಾರ್ವಾಕನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನೆಡಸಿಯೇಬಿಡುತ್ತಾರೆ. "ಕೊಂದರೊಮ್ಮೆಲೆಯ ವೀರನಾಗುವನೀತ / ಸತ್ತು ಸಾಯದೆ ಇವನು, ಮಾಯದೇರನು ಹೊತ್ತು / ಜಪಿಸಿರಲಿ ಪಾಷಂಡಿ, ಯಜ್ಞವನು"[139] ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದೆಳೆದು ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ, ರಾಜನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿಯೇ! ಇದನ್ನು ನೋಡಿ ಅಸಹಾಯಕನಾದ ರಾಜ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತ ವಿಷಣ್ಣವದನನಾಗಿ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ!!

ಈ ಭಿನ್ನಮತದ 'ಚಾರ್ವಾಕ'ನ ಮೇಲೆ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆ ಕೇವಲ ಅವನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಹಲ್ಲೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಕಾಲಕ್ಕೂ 'ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಜನ 'ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಜನರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಲ್ಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಘಟನೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು' ಮತ್ತು 'ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು' ಇವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳ, ವರ್ತನೆಗಳ ಅನಾವರಣವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತ ಖ್ಯಾತ ವಿಚಾರವಾದಿ ಚಿಂತಕ ಪ್ರೊ.ವಿ.ಆರ್. ನಾರ್ಲಾ ಅವರ ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. "ವಿಚಾರವಾದಿಯು ಬೇರೆಯವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ"[140] ಎನ್ನುವ ಅವರು ಇದಕ್ಕೆ ವಾಲ್ಟೇರ್‌ನನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೂಸೋ ತನ್ನ 'ಸೋಸಿಯಲ್ ಕಾಂಟ್ರಾಕ್ಟ್' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದಾಗ, ರೂಸೋನ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖರವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ತನಗಾದ ವೇದನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತನಿಗೆ ಬರೆದ ಒಂದು ಪತ್ರದಲ್ಲಿ, ವಾಲ್ಟೇರ್ 'ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಮಂಗನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾದೃಶ್ಯವೇ ದಾರ್ಶನಿಕನಿಗೂ ರೂಸೋನಿಗೂ ಇರುವುದು' ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ರೂಸೋನನ್ನು 'ಡಯೊಜಿನಿಸ್' (ಹುಚ್ಚುಹಿಡಿದ ನಾಯಿ) ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ವಾಲ್ಟೇರ್ ರೂಸೋಗೆ ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ, 'ನಿನ್ನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೇಳುವ ನಿನ್ನ ಹಕ್ಕನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ನಾನು ಪ್ರಾಣವನ್ನಾದರೂ ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧ' ಎಂದು ಬರೆದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ರೂಸೋ ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದೇಶಭ್ರಷ್ಟನಾಗಿ ಓಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಟೇರ್ ಜಿನಿವಾದ ಬಳಿಯ ತನ್ನ ಮನೆ ಲೇಡೇಲಿಸಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನೊಡನಿರಲು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ.[141]

"ವಿಚಾರವಾದಿಗಳ ಈ ಉದಾತ್ತತೆಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗುಣ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಧರ್ಮಾಂಧತೆಯಾಗಿಯೂ ಕೊಲೆಗಡುಕತನದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಕಾರಣ ಗೊತ್ತಿರುವಂಥದ್ದೆ. ಸುಸಂಬದ್ಧವೂ ಸ್ವಯಂ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೂ ಆದ ವಾದವೊಂದನ್ನು ಎದುರಿಸುವಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಾಗ ನಮ್ಮ ಕಸಿವಿಸಿತನವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ; ಕೆಲವೊಂದು ತೀಕ್ಷ್ಣ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಗೂ ಇಳಿಯುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ"[142] ಎನ್ನುವ ನಾರ್ಲಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಪುರೋಹಿತರು ನಡೆಸುವ ಹಲ್ಲೆ ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಹಲ್ಲೆಗೊಳಗಾದ ಈ ಚಾರ್ವಾಕನ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ, *"ನಿಂದಕನೆನುತ ಕೊಂದರೊಬ್ಬನನು ನಂದಿಹೋಗದು ಸತ್ಯ"*[143] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅದು ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವಿಚಾರವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವವರ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಹಲ್ಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಡಾ. ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ ಅವರು, "ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವದ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಸರಣಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನ ನೀಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಯಜ್ಞಾಶ್ವವನ್ನು ಬಲಿಗೊಡದೆ, ಹಿಂಸಾರಹಿತವಾಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪದೇ ಪದೇ ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿ ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ ಲೇಖಕರು, ಮನುಷ್ಯ ಕೊಲೆಯಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಕೊಲೆಯೇ ಅಂತಿಮ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಗ್ಗೊಲೆಯಿಂದಲೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಾರ್ವಾಕನ ವಿಚಾರ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಆಸ್ಥಾನದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸಬಹುದಿತ್ತು"[144] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆಯ ಚಿತ್ರಣದಿಂದ ಅದರ ಅಹಿಂಸಾ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ನರೋಡೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ ಹಿನ್ನಡೆಯೇನೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿಯೇ ಆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಟ್ಟು ನಮಗೆ ವಾಕರಿಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಇದು. ಈ 'ಧಾರ್ಮಿಕ'ರ ಹಲ್ಲೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಮಗೆ ವಾಕರಿಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೇ ಕಾವ್ಯ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

5.3.3.3 ಕೆಲವು ಅತಿಮಾನುಷ ಅಂಶಗಳು:

ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ತೀರಾ ಸಹಜವಾದ ಅನೇಕ ಅತಿಮಾನುಷ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವ ಮಡಿದ ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಮಗ ಪರೀಕ್ಷಿತನ ಜನನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಸತ್ತಿರುತ್ತದೆ(?). ಇಡೀ ಅರಮನೆಯ ಜನವೆಲ್ಲ ರೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುರುವಂಶದ ಉಳಿದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕುಡಿಯೂ ಈಗ ಅಪಾಯದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದು ಅದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಅವರೆಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಅದನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತ ಮಗುವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಬದುಕಿಸಿದನೋ ಅಥವಾ ಸತ್ತಂತಿರುವ ಮಗುವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದನೋ ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸತ್ತಂತಿರುವ ಮಗುವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪುರಾವೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೃಷ್ಣ, 'ಸತ್ಯವಾದರೆ ನನ್ನ ನುಡಿ ಮತ್ತೆ ದಾಂಗುಡಿಯಿಡಲಿ ಸತ್ತವನ ಸಂತಾನ' ಎಂಬ ದೃಢ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಹೋಗಿ, ಮಗುವಿನ ತುಟಿಗೆ ತನ್ನ ತುಟಿಯಿಟ್ಟು ಊದುವನು. ಮಾಸುಮೊರೆ ಸರಿದು ಮಗು ಚೀರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಾಯಶಃ ಮಗು ಸತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಮಾಸುಮೊರೆಯಿಂದ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿ ಸಾಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು

ಎಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ಮಗುವನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿರಿ' ಎಂದು ಏಕಾಂತವಾಸಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣ ನಡೆದ ಮೇಲೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಯ ಜನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರಮನೆಯ ಜನ ಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ದೈವತ್ವದಿಂದಲೇ ಸತ್ತ ಮಗುವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ!

5.3.3.4 ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ವಿಧಿಯ ನಿರ್ಣಯ:

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ 'ನಾನೇ ಕಾರಣ' ಎಂಬ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಳಿದುಳಿದ ನಾಯಕರನ್ನೆಲ್ಲ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ವಿಚಾರಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಆ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಇವರೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಯಾರನ್ನೂ ಬೆರಳಿಟ್ಟು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾರಣ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅವರೆಲ್ಲ 'ನಾನೇ ಹೊಣೆಗಾರ' ಎಂದು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರಾದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಸಮಾಧಾನ ಪಡುವುದು ಈ ಯುದ್ಧ ವಿಧಿಯ ಒಂದು ಪೂರ್ವನಿಯೋಜಿತವಾದ ಆಗಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯಕರ್ಮವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ. ಶರಶಯ್ಯೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿದ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಜುನ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವನನ್ನು ದೂಷಿಸಿದಾಗ ಭೀಷ್ಮ ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ.

ಈ ವಿಧಿ ಯುದ್ಧದ ಸೂತ್ರಧಾರ, ಅದರ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದ ನಾವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು, ಹಾಗಾಗಿ ನಾವ್ಯಾರೂ ನೇರವಾಗಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಅವರೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ದ್ವೇಷಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬಾಳುವಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾಯಿತೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗೌರವಿಸುತ್ತಲೇ ಮಾನವನ ದೌರ್ಬಲ್ಯದಿಂದ, ಅವನ ಪರಸ್ಪರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದ, ಅಹಂನಿಂದ ನಡೆಯಲ್ಪಡುವ ಯುದ್ಧಗಳ ಕಾರಣವನ್ನು ಯಾವುದೋ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ವಿಧಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟುಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಅನ್ನಬೇಕು. ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಬಹುತೇಕ ಅಳಿದುಳಿದ ನಾಯಕರೆಲ್ಲರಿಗೂ ನಾನು ತಪ್ಪಿತಸ್ಥ ಎಂಬ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವರೆಲ್ಲ ಈ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ 'ಕಾಡುವಿಕೆ' ಇಲ್ಲದ್ದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಮಾತ್ರ! ಮಹಾಭಾರತ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅವನ 'ಕೊಡುಗೆ' ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥ ಭಾವನೆ ಅವನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನು ಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿ ಎಂದೇ ಅನಿಸುವುದು ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ!!

5.3.3.5 ಇತರೆ ಅಂಶಗಳು:

ಇದರಂತೆ 'ಮಂತ್ರದಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಗುವ' ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಕರ್ಣನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಪಾಂಡವರೆಲ್ಲರೂ ಹುಟ್ಟಿದರೆಂಬುದನ್ನು, ಹಾಗೇ ಗಾಂಧಾರಿಗೆ ನೂರಾ ಒಂದು ಮಕ್ಕಳಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಂದ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳು ರೂಢಿಯಂತೆಯೇ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಯುದ್ಧಸಮಯದಲ್ಲಿನ ನಿನ್ನ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಾನು ಆಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಈಗ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಹೇಳು' ಎಂದು ಅರ್ಜುನ ಕೇಳಿದಾಗ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾ ಪರಿಧಿಯ ಹೊರಗಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಾಗಿದ್ದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಉಲ್ಲೇಖರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಕವಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿತ' ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಿಲ್ಲ.

5.3.4 ಜಾತಿ-ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು

ಈ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಾದರೆ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಧರ್ಮರಾಯನ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಾದಾಗ ರಾಜನನ್ನು ಹೊಗಳುವಾಗ ಕಾವ್ಯ, *"ಭೂರಿಭೂಜನವಿತ್ತು ದಕ್ಷಿಣೆಯ ಕೊಡಿಸಿದನು / ಜಾತಿಭೇದವ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ"*[145] ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮರಾಯ ಜಾತಿಭೇದ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ? ದಾನ ಮತ್ತು ಊಟ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ 'ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಾನ, ಊಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ' ಎಂದು ಇದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ಸುಳಿವು ಇಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿಗದ ಆ ಸುಳಿವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೊಟ್ಟೂ ಕೊಡುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಊಟಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಜಾತಿಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾರ್‍ಯಾರು ಮೊದಲು ಯ್ಯಾರ್‍ಯಾರು ಅನಂತರ, ಅಥವಾ ಯಾರು ಯಾರು ಯಾವ ಪಂಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಊಟಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂಥದ್ದೇನಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಇತ್ತೇ ಎಂದು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಳಿವನ್ನು ಕವಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊಯಿಲಿ ನಾವು ಈ ಸುಳಿವಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಡದಂತೆ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

5.3.5 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸುಜನಾ ಅವರ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ':

ಈ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹರಿದಿರುವುದು ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡಲು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಮಾನವಸಹಜವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. "ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಕಂಡ ಎರಡು ಜಾಗತಿಕ ಸಮರಗಳು, ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವ ಎರಡು ಶಕ್ತಿ ಬಣಗಳಾಗಿ ಹಂಚಿಹೋದದ್ದು, ಶೀತಲ ಸಮರ, ಭಾರತ-ಪಾಕ್‌ಗಳಂತಹ ಬಡರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಕಿತ್ತಾಟ ಪರೋಕ್ಷ ಮತ್ತು ಅಪರೋಕ್ಷ ಯುದ್ಧ, ಅದರಿಂದಾದ ಹಾನಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಪೈಪೋಟಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು. ಯುದ್ಧ ವಿಮುಕ್ತ ವಿಶ್ವ ನಮ್ಮದಾಗಬೇಕು. ವೈರವಳಿಯಬೇಕು. ಮೈತ್ರಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕು. ಶಾಂತಿ ಸೌಹಾರ್ದತೆ ವೃದ್ಧಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಇದೇ ಜಗತ್ತು ಸ್ವರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕವಿಯಹಂಬಲವಾಗಿದೆ."[146] ಎನ್ನುವ ಡಾ.ಅಶೋಕ ನರೋಡೆಯವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಯುದ್ಧದ ಘೋರವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಅನುಭವಗಳೊಂದಿಗೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆಲ್ಲ ವಾಕರಿಕೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಗುರಿಯನ್ನು ಖಂಡಿತಾ ಮುಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

5.4 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

5.4.1 ರಾಮರಾಯರ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ

ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶಕುಂತಲೆ ಮತ್ತು ದುಷ್ಯಂತರ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಮಹಾಭಾರತ ಆಧಾರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆ ಕೂಡ ಈಗಾಗಲೆ

ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥೆಗಳಂತೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಪ್ರಧಾನ ಕಥಾಭಾಗದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವ ಮೊದಲು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಕಥೆ, ಈ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶಕುಂತಲೆ ಮತ್ತು ದುಷ್ಯಂತರ ಈ ಕಥೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಡೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶಾಕುಂತಲೋಪಾಖ್ಯಾನ'ದಲ್ಲಿ. ಮತ್ತೊಂದು, ಇದೇ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾಳಿದಾಸನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಾ'ದಲ್ಲಿ.

5.4.1.1 ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ:

ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಕುಂತಲೆಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಒಂದು ದಿನ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ದುಷ್ಯಂತ ಮಾಲಿನೀ ನದಿ ತೀರದ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕಣ್ವರು ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಕುಮಗಳಾದ ಶಕುಂತಲೆ ರಾಜನನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಅಮೋಘ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತ ದುಷ್ಯಂತ ಅವಳ ಪರಿಚಯ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಮೇನಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರ ಮಗಳೆಂದೂ ಅವರಿಂದ ಪರಿತ್ಯಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಕಣ್ವರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅವನು ಮದುವೆ ಆಗಲು ಇಷ್ಟಟ್ಟದ್ದನ್ನು ತಿಳಿದ ಅವಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಣ್ವರ ಅನುಮತಿ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಗಾಂಧರ್ವ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಣ್ವರ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಇರದೆಂದೂ ಅವಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾನೆ ದುಷ್ಯಂತ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡುವ ವಾಗ್ದಾನವನ್ನು ಅವನಿಂದ ಪಡೆದು ಈ ಶಕುಂತಲೆ ಅವನನ್ನು ಗಾಂಧರ್ವ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಯೋಗ್ಯ ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರ ಕಳಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ರಾಜಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ ಈ ದುಷ್ಯಂತ ಕಣ್ವರು ಆಶ್ರಮ ಸೇರುವ ಮೊದಲೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಕಣ್ವರು ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬಂದಾಗ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಮದುವೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಮುನಿ ಪರಿವಾರ ದುಷ್ಯಂತನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುಷ್ಯಂತ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದು ಶಕುಂತಲೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಗಂಡು ಮಗುವಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮಗು ಕಾಡಿನ ಮೃಗಗಳೊಡನೆ ಧೈರ್ಯದಿಂದ 'ಸರ್ವಧಮನ'ನಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಹನ್ನೆರೆಡು ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ದುಷ್ಯಂತ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಕಾಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕಣ್ವರು ಸರ್ವಧಮನನು ಯುವರಾಜನಾಗಲು ಅರ್ಹನಾದ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದುದರಿಂದ ಅವನನ್ನೂ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯರೊಡನೆ ಜೊತೆಮಾಡಿ ದುಷ್ಯಂತನಲ್ಲಿಗೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ ನಗರದ ಬಳಿ ಹೆಂಗಸು ಮತ್ತು ಮಗುವಿನೊಂದಿಗಿರುವ ಈ ಮುನಿವರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಿ ಜನ ಹಾಸ್ಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕುಪಿತರಾದ ಈ ಕಣ್ವಶಿಷ್ಯರು ತಾಯಿ-ಮಗುವನ್ನು ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲು ದುಃಖಿಸಿ ನಂತರ ಧೈರ್ಯ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಶಕುಂತಲೆ ತನ್ನ ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬಳೇ ದುಷ್ಯಂತನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ದುಷ್ಯಂತನೆದುರು ತನ್ನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅರಮನೆ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಣ್ವರಿಗೆ ಅಂಜಿ ತದನಂತರ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಅಂಜಿ ಅವಳಕಡೆ ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ವಿಷಯ ಅವನಿಗೆ ಮರತೇ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅವಳು ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ 'ತನಗೆ

ಏನೊಂದೂ ತಿಳಿಯದು' ಅಂದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಎಷ್ಟು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ಬೇಡಿಕೊಂಡರೂ ಅವಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಆಗದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನಾದರೂ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಳು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆಗೆ ಅವಮಾನ ನಾಚಿಕೆಗಳಿಂದ ಕುಗ್ಗಿಹೋದ ಶಕುಂತಲೆ ತನ್ನ ಮಗನೊಡನೆ ಆಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕೇಳುವಂತೆ ಅಶರೀರವಾಣಿಯೊಂದು ಕೇಳಿ ಶಕುಂತಲೆಯು ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಡೆ ತಾಯಿಮಗನ ಮೇಲೆ ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಿಂಹಾಸನದಿಂದ ಇಳಿದುಬಂದ ದುಷ್ಯಂತ, "ನಾನು ಇವಳನ್ನು ನನ್ನ ಪತ್ನಿಯೆಂದೂ ಇವನನ್ನು ನನ್ನ ಮಗನೆಂದೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಇವಳ ಮಾತಿನ ಮೇಲೆಯೇ ನಾನು ಇವರನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅನುಮಾನ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗ ಈ ಪುತ್ರನು ಶುದ್ಧನೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ನಂಬಿಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಗನನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ಸರ್ವಧಮನ' ಯುವರಾಜನಾಗಿ ಭರತನೆಂದು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ.[147]

5.4.1.2 ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ:

ಶಕುಂತಲೆಯ ಈ ಕಥೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದೊರೆಯುವುದು ಕಾಳಿದಾಸನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಟಕ 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಾ'ದಲ್ಲಿ. ಈ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಮಹಾಭಾರತದ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಕಥೆಯೇ ಮೂಲ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾಳಿದಾಸ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ನೆನಪಿನುಂಗುರ ಪ್ರಕರಣ' ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಈಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ದುಷ್ಯಂತ ಮರೆಯುವುದು ದುರ್ವಾಸ ಮುನಿಯ ಶಾಪದಿಂದ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಕಾಳಿದಾಸನ ಒಂದು ಅದ್ಭುತ ಕಲ್ಪನಾಸೃಷ್ಟಿ.

ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯರ ಭೇಟಿ, ಮದುವೆ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯ ರೀತಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಕಥೆ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದುಷ್ಯಂತನ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಮಗ್ನಳಾಗಿ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತಿರುವ ಶಕುಂತಲೆಯು ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದ ದುರ್ವಾಸಮುನಿಯನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಅಲಕ್ಷದಿಂದಾಗಿ ಆ ಮುನಿಯಿಂದ ದುಷ್ಯಂತನು ತನ್ನನ್ನು ಮರೆಯುವ ಶಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಅವಳ ಸಖಿಯರ ಕೋರಿಕೆಗೆ ಕರಗಿದ ಮುನಿ ಅವಳನ್ನು ದುಷ್ಯಂತನು ನಂತರ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಅವನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು, ನಂತರ ಮೀನಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಸ್ತರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಅವಳಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದ ಉಂಗುರ ದೊರೆಯುವುದು, ಅದರಿಂದ ಅವನು ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.[148]

5.4.1.3 ರಾಮರಾಯರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ:

ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯಾಗಲೀ ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕವಾಗಲೀ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೃತಿಗಳಾದಂತೆ ರಾಮರಾಯರ ಶಾಕುಂತಲಾ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯಕೃತಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೇಬೇಕು. ಕಾಳಿದಾಸನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ರಾಮರಾಯರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೇ ಇರುವುದು ಕೂಡ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು.

ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಕುಂತಲಾ ಮೂಲಕ ಕವಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಯಾವಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು:

ರಾಮರಾಯರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ: *"ಭಾರತೀಯನ ನೈತಿಕೋನ್ನತಿಯ ದರ್ಶನದ / ಪರಮ ಮಂಗಲ ಕರ್ಮಮೀ ಕಾವ್ಯದುದ್ದೇಶ"*[14] ಪುಣ್ಯಕಥೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ, ಕವಿಗೆ ಅದು ಗೌಣವೆಂದೂ ಬಲ್ಲಿದರಿಗೆ ಅದು ಒಸಗೆಯಾಗಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮೇಲಿನಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯನ ನೈತಿಕತೆಯ ಉನ್ನತಿಯ ದರ್ಶನದ ಕಾರ್ಯವೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕವಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಲು ಏನೆಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಯಾವಯಾವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

5.4.2 ಕೊಲೆ,ಹಿಂಸೆ, ಯುದ್ಧ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅಹಿಂಸೆ, ಶಾಂತಿ, ಸ್ನೇಹಗಳ ಆಶಯಗಳು

5.4.2.1 ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪಯಣ:

ಅಹಿಂಸೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ರಾಮರಾಯರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಮೂಲಕಥೆ ಮತ್ತು ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕ ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ; ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಎರಡೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತ ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಶಕುಂತಲೆ ಸಿಗುತ್ತಾಳೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕವಿ ರಾಮರಾಯರಿಗೆ ಇದು ಸರಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೇಟೆ ಎಂದರೇನೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕೊಲೆ. ಕೊಲೆ, ವಧೆ, ರಕ್ತಪಾತ ಇವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಅವರು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವಾದ ಬೇಟೆಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ; ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ! ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಡಲು ಕಾರಣವಾದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕವಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಘಟನೆ ಹೀಗಿದೆ:

ಒಂದು ದಿನ ನಾಗಕುಲದ ಒಬ್ಬ ವೃದ್ಧ ರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ದುಃಖದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ವಜ್ರದಂತ ಎಂಬ ತನ್ನ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಮಗನನ್ನು ಒಂದು ಹುಲಿ ಬಂದು ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿಂದುಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ದುಃಖ ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಕೂಡ ತುಂಬಾ ಧುಃಖಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹುಲಿ ತನ್ನ ಸಹಜ ಆಹಾರವನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬೀಳಬೇಕಾದರೆ ಏನೋ ಬಲವಾದ ಕಾರಣ ಇರಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿಸಿ ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರನ್ನೂ ನೇಮಿಸದೆ ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾಡಿನಿಂದ ಕಾಡಿನೆಡಗೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಋಷಿ-ಮುನಿಗಳನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುತ್ತ ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಅವನು ಮುನ್ನೆಡೆದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾಸದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಕುಂತಲೆಯ ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಅವನು ಎದುರಾದಾಗ 'ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯ ಬೇಟೆಗೆ ತಾವು ಬಂದದ್ದು?' ಎಂದು ಅವಳು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಅವನ ಕಾಡುಪಯಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ: "--------*ಹೇ ದೇವಿ / ಅರಣ್ಯ ಪರ್ಯಟನಮಿಂತಿದೆನಗಲ್ತು, ಮೃಗ / ಪ್ರಾಣ ಹರಣಕ್ಕೆ, ದಿಕ್ ದಿಕ್ ಶತಾಧಿಕರ್ಮಕ್ಕೆ / ನಿರ್ನೆರಂ ಚೆನ್ನಾಟಮಂ ಜೀವಿಗಳೊಡನೆ / ನಾಡ, ಮೇಣ್ ಕಾಡ*

ಜೀವನ ಸಾಮರಸ್ಯಮಂ / ನೇರ್ಪಡಿಸುವಭಿಲಾಷೆಯಿಂದೆತ್ತಿಕೊಂಡುದೀ / ಕಜ್ಜದುಜ್ಜುಗಮಲ್ತೆ?"[450]

5.4.2.2 ಶಕುಂತಲೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ:

ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ದುಷ್ಯಂತ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಸಂಶೋಧಕನಾಗಿ ಹೊರಟರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಶಕುಂತಲೆಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಇಂತಹ ಹಿಂಸೆ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಾತಾವರಣ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಬಹಳ ಸೊಗಸಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಶಕುಂತಲೆ ಬಾಲ್ಯದ ನಂತರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಧ್ಯಾನ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಇಚ್ಚಿಸಿ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. (ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಭೇಟಿ ಹಿಂದಿನ ಕಥೆಗಳಂತೆ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಗುವುದು ಅವಳದೇ ಆದ ಸ್ವಂತ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ.) ಆಗ ಅವಳ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: "–––*ನೈಜ ಧರ್ಮಮಂ / ಉಳಿವ ಮಿಗಕಾವಕೂಳ್ ದೊರೆಕೊಳ್ವುಮೋ, ಸಹಜ / ನಿಯಮಂ ಮೀರಿ ! ನೆಲದೊಡೆತನದ ಸತ್ವಕ್ಕೆ / ಗೌರವಂದೋರುತ್ತಾ ಬಾಡುಗೂಳ್ಗಳಾ ತೋಳ / ಸಿಂಗ ಪುಲಿಗಳ್ ತಮಗೆ ತಾವೆತ್ತಿ ಜರುಗಿದವು / ತಪದ ಸಾತ್ವಿಕ ಶಕ್ತಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೊಂತೊತ್ತಿ. / ಸಸ್ಯದಾಹಾರಿಗಳ್ ಗಜ ಕರಡಿ ಕಾಳ್ಕೋಣ / ಪಂದಿಗಳ್ ನೆಲಸಿದವು ಕೈಕೊಂಡಹಿಂಸೆಯಂ"*[451]

ಒಂದೊಂದು ಸಾರೆ ನಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯದ ಸಲುವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಮರೆಯುವುದುಂಟು. ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವಾಗ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ನಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುವ ಬದಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಶಕುಂತಲೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅವಳ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅರಣ್ಯದ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗಿನ ತಮ್ಮ ಸಹಜವೈರವನ್ನು ಮರೆತು ಅಹಿಂಸೆಯ ವ್ರತವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದುಷ್ಯಂತ ಅವಳನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಅರಣ್ಯ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಜವೈರದ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದುಕಡೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಅತ್ಯಾಶ್ಚರ್ಯಗೊಳ್ಳುವ ಅವನಿಗೆ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದ ನಂತರ ಇದರ ಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲ ನಿಚ್ಚಳವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಹಜವೈರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ವೈರಮರೆತು ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಬದುಕುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಮಗೇಕೆ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರಗಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಎಬ್ಬಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗೌರವಿಸುತ್ತಲೇ ಈ ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಏನೆಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳೂ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ.

5.4.2.3 ಯಾವುದು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಹಿಂಸೆ?

ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನು 'ಹಿಂಸೆ' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಶಕುಂತಲೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಶಕುಂತಲೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸುತ್ತದೆ! ಹುಲಿಗಳು ಹುಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಹುಲ್ಲೆಗಳ ಕೊಲೆ ತಪ್ಪಿ ಹಿಂಸೆ ಅಡಗಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಒಂದು ಬದುಕು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವಳ ಎಣಿಕೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ

ಹುಲಿಗಳು ಹುಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಂದು ತಿನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಹುಲ್ಲೆಗಳ ಮರಣ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆ ಆಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹುಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಬರಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅತಿಥಿವಾಸ' ಅನ್ನುವಹಾಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಲೆಂದು ಇವುಗಳ ಆಹಾರಕ್ಕೆ ಹುಲಿಗಳು ಬೇರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹುಲ್ಲೆಗಳು ಈಗ ಹೀಗೆ ಆಹಾರದ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ!

ಹುಲ್ಲೆಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಹುಲಿಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗಿ ಸಾಯುವುದೂ ಸಾವೆ. ಹುಲ್ಲಿನ ಕೊರತೆ ಉಂಟಾಗಿ ಸಾಯುವುದೂ ಸಾವೆ. ಎರಡೂ ಸಹಜ ಸಾವುಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪರೋಪಕಾರದ ಎಳೆಯನ್ನಾದರೂ ಹುಡುಕಿ ಎಳೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅಂತಹದ್ದನ್ನೂ ಕೂಡ ನಾವು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ಧಾರುಣ ಸಾವು. ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಸಣ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಹೋಗಿ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾಳೆ.

ಶಕುಂತಲೆ ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತನ್ನ ಆಶ್ರಮದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಅವಳು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ತಾಣವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಹುಲಿ ತನ್ನ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದು ವಜ್ರದಂತನೆಂಬ ಆ ಯುವಕನನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಶಕುಂತಲೆಯ ಭೇಟಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತನಿಗೆ ಹುಲಿ ಏಕೆ ಕಾಡು ಬಿಟ್ಟು ನಾಡಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬಿತ್ತು ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅವಳ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಮತ್ತೊಂದು ಹುಲಿ ಆಶ್ರಮದ ಬಳಿ ಕುರಿಯನ್ನು ತಿಂದು ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದದ್ದನ್ನು ಶಕುಂತಲೆ ಕಂಡು ಮರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ದುಷ್ಯಂತ ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮದಂತೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಸಹಜವಾದ ಅನ್ನಚಕ್ರವನ್ನು ಏರುಪೇರು ಮಾಡಿದ್ದೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ದುಷ್ಯಂತ ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ:

"---------- ಕಾನ್ಮಿಗದ / ಅನ್ನಚಕ್ರಮನದರ ಸಹಜ ಚಲನೆಗೆ ದೂಡಿ / ನೆಲ ಮಲೆಗಳೀ ಜೀವ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೊಂದು / ಶಾಶ್ವತೋಪಾಯಮಂ ತುಂಬಿ ತಂದೆಂ."[4.52] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ನಿಸರ್ಗದ ಆಹಾರ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿ ನಾವು ಅಹಿಂಸೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅಡಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಹಿಂಸಾ ತತ್ವಕೂಡ 'ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಶಕುಂತಲೆ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಅಭಾವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅವನ ಅನುಭವದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆಹಾರ ಚಕ್ರವನ್ನು ಮೊದಲಿನಂತೆ ಸಹಜಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

5.4.3 ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಕೋಮುವಾದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂರು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಭಾಷಣ ಪ್ರಸಂಗ.

5.4.3.1 ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಭಾಷಣ ಪ್ರಸಂಗ:

ಮೇನಕೆ ತನ್ನ ಕೂಸಾದ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ[153] ಅವಳ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಋಷಿ-ಮುನಿಗಳ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣ 'ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತೆ' 'ಆರ್ಯೀಕರಣ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ದೇಶಭಾಗಕ್ಕೆ ಆರ್ಯರು ಆಗಮಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಸ್ತರಣ ಮಾಡಿದ ಅಪಚಾರದ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಯಾವ ಸಂಕೋಚವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಧಮನಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಅಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಯಾವ ಜನಾಂಗ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತೋ ಅದೇ ಜನಾಂಗದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅದೇ ಜನಾಂಗದ ಜನರೆದುರಿಗೇ ಅದೇ ಜನಾಂಗದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಮಾತನಾಡುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: *"ಬಲವಂತದಿಂದೊತ್ತರಿಸಿ ವಿಸ್ತರಿಪ ಅಶುಭ / ಸಂಸ್ಥಾಪನೋದ್ದೇಶ, ನರನ ನೈತಿಕ ಪತನ / ಈ ನೆಲದ ಆದಿವಾಸಿಗಳದೌದಾರ್ಯಕ್ಕೆ / ದಾರುಣತೆ ಮೆರೆವ ರಕ್ತಸಿಂಚನ ಕರದಿ / ದ್ವೇಷಮನ್ನಿದಿರೆತ್ತಿ ರಕ್ಕಸತನಕೆ ಮನವ / ತೊತ್ತನಾಗಿಸದಿರ್ಪೊಂ. ಕಟುಸತ್ಯದೀ ನುಡಿಗೆ / ಎನ್ನ ಮನ್ನಿಪುದು ತೆರೆದೆದೆಯ ತರ್ಕಮೇ ಚೆನ್ನ"*[154]

ತನ್ನ ಜನಾಂಗ ಮಾಡಿದ ಅಪಚಾರಕ್ಕೆ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಗೆ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುವುದು ಅವಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಪಚಾರವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಅವಳು ತುಂಬಿದ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. 'ತೆರೆದೆದೆಯ ತರ್ಕಮೇ ಚೆನ್ನ' ಎಂಬ ಅವಳ ಮಾತು ಪರಸ್ಪರ ಮುಕ್ತ ಸಮಾಲೋಚನೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ತರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಪಚಾರ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ನಡೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಸರಿಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಿಕ್ಕಾದರೂ ದ್ರಾವಿಡರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವಳ ತವಕ. 'ಅವರದೌದಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾವಸಂಮಿಶ್ರಣವೆ / ನಾವಿಡುವ ಕೊಟ್ಟಜಂ'[155] ಎಂಬ ಅವಳ ಮಾತು ಈ ತವಕವನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ, 'ಅರಿವನರಿತವನಾರ್ಯ!'[156] ವಿಜಯದ ವೈಜಯಂತಿಯ ಮೆರೆಯುವುದು ನಿಜವಾದ ವಿಜಯವಲ್ಲ. ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಮೃಗಬಲ ಪ್ರದರ್ಶನ. ನಿಜವಾದ ವಿಜಯ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: *'ವಿಜಯಮೆಂಬುದುಮೆರಡೂ ಪಕ್ಷಂಗಳೊಳ್ ತನ್ನ / ಸಾತ್ವತೀ 'ಶಕ್ತಿಯಂ ಭಾವದೈಕ್ಯತೆ ತಂದು / ಶಾಂತಿ ಸೌಖ್ಯಂಗಳಂ, ಸೌಹಾರ್ದ ತತ್ವಮಂ / ನಿಲಿಸಿ, ಮೂಡಿಸಿ ನಗುವ, ಸೊಗವಡುವ ಸೌಂದರ್ಯ / ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಮಷ್ಠಿ ಕಣ!"*[157] ನಿಜವಾದ ವಿಜಯ ಎನ್ನುವುದು ವೈರಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ, ಕೊಲ್ಲುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವ, 'ನೆಲಕೊಂದೆ ಮನುಜಕುಲ'[158] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ನಮಗೆ ಪಂಪನ 'ಮಾನವ ಜಾತಿ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಯರ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆರ್ಯನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಆರ್ಯೀಕರಣ' ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಳು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: *"ಜನಜನದ ಭೇದ, ಜನಜನಿತವಾಗುಳಿದೊಂದು / ಸಾಮಾಜಿಕ ಭ್ರಾಂತಿ ಅದನಳಿಪ ಸಾಹಸಮೇ / ಆರ್ಯೀಕರಣ"*[159] ವಿವಿಧ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿರುವ ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತಿ ಅವಳ ಕನಸು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸೌಹಾರ್ದ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯ ಇಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ತೀವ್ರ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

"ಮನುಷ್ಯನ ಮೈಬಣ್ಣ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದು ಮತ್ತಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಲೋಹಿಯಾ.[160] ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದು ಆಳದೇ ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಫ್ರಿಕದ ನಿಗ್ರೋಗಳೇನಾದರೂ ಬಂದು ಆಳಿದ್ದರೆ ಭಾರತೀಯರಾದ ನಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು, ಈಗ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾನ್ಯತೆ ಹೊಗಳಿಕೆಗಳು ಖಂಡಿತಾ ಕಪ್ಪಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ಅವರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪುರಾಣ ಇತಿಹಾಸಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಪ್ಪಗೆ ಮತ್ತು ಕಪ್ಪಗೆ ಇದ್ದವರಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮರ್ಯಾದೆ ಇತ್ತು ತೆಳ್ಳಗೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಇದ್ದವರು ರೋಗಿಷ್ಠರೆಂದು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬಿಳಿಯರ ಕೆಳಗೆ ಬಹುಕಾಲ ನಾವು ದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ಪರಿಣಾಮ ನಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ತಿರುವುಮುರುವಾಯಿತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.[161] ಮೈಬಣ್ಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ಒಂದು ಬಣ್ಣದವರು ಇನ್ನೊಂದು ಬಣ್ಣದವರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೇವಲ ಭಾರತ ಒಂದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರಂತವಲ್ಲ. ಅದು ಜಾಗತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ದುರಂತ. ಕಾವ್ಯ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ.

"ಹೊರನಾಡಿನಿಂ ಬಂದು / ಮೈಬಣ್ಣಮೇ ಬಣ್ಣದ ಉಚ್ಚತ್ವಮೆಂದೆತ್ತಿ / ತಮ್ಮೆಡೆಯ ಕಡಲ ಕರ್ಪಂ ತಳೆದ ಬಳುವೆಯಂ / ಕೀಳೆಸಗುವಳಿಮನಂ ಆತ್ಮನಾಶಕೆ ಹೇತು"[62] ಎಂದು ಆರ್ಯರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ, ಬೇರೆ ನಾಡಿನಿಂದ ಈ ನಾಡಿನ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯಲು ಬಂದ ನಾವು ಈ ನಾಡಿನಿಂದ ಪಡೆದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು "*ಅವರ ಕೆಳೆತನಕೆ ಬಳಸುವೋಂ*" ಎಂದು ತಮ್ಮವರಿಗೆ ಕರೆನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಕುರಿತು ಆರ್ಯರ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿದ್ದ, "ನಮ್ಮ ಕಾಡುವವರು ಕಾಡವರು" ಎಂಬ ಗೊಣಗಾಟಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅವಳು, ಭಯದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರು ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತವಳು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಆರ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬೀಳುವ ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಏಕಾಏಕಿ ನಿಂದಿಸದೇ ಅವಳು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಭಯದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ ತನ್ನವರ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದ್ರಾವಿಡರ ಮೇಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಅವಳ ಮಾತೆಲ್ಲ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ.

"ಕುಲ ಕುಲದ ಭಿನ್ನ ನಂಬುಗೆ ದಹಿಸುತಿದೆ ಜತೆಗೆ / ಹೈಹಯರು ಭೃಗು ವೃಷ್ಣಿ ಭಾರತರು ಯಾದವರೆ / ಮುಂತಾಗಿ ಪಿರಿತನದ ಮೇಲಾಟದಲಿ ಮುಳುಗಿ, / ಸಾಮರಸ್ಯವ ತುಳಿದು, ಚಣದ ಸಂತೋಷಮಂ / ನಿಚ್ಚನಲಿವೆಂದವಗಡಿಸುತಿಹರು. ಸಾಕಿನ್ನು! / ಒಲಿಸಿ ಬದುಕುವ ತಂತ್ರ ಮನುಜ ಕುಲದಾ ಸೂತ್ರ!"[63] ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತುಗಳು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಬಡಿದಾಟವನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. '*ಒಲಿಸಿ ಬದುಕುವ ತಂತ್ರ ಮನುಜ ಕುಲದಾ ಸೂತ್ರ!*' ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಸೂತ್ರ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರ ಬೀರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಈ ಗಂಭೀರ ಭಾಷಣ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಗಂಡನೇ ಮೊದಲೆದ್ದು ಅವಳ ನುಡಿಗೆ ಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿ "ಆರ್ಯರು ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದವರೆಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದವರು. ಆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಎಂಬುದು ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ದಕ್ಷಿಣದ ದ್ರಾವಿಡರೊಡನೆ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ನಡೆಸುವುದು ಅಗತ್ಯ" ಎಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. *"ಬೇಗೆ ಬೇವಸ ಬಿಳ್ತುವಂ ಬಿತ್ತಿ / ಬವಣೆ ಬಾಗುಳಗಳನೆ ಬೆಳೆವ ಬೆಳ್ತನಮೇಕೆ / ಜನದಾರ್ಯರೆಂದೆನಿಸಿ ಮನುಜರೊಳ್ಪ ಬಾವಮಂ ಬೆಳೆದರ್ಗೆ"*[64] ಎಂಬ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ

ಗಂಡನಾಗಿ ಅವನು ತನಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ದಕ್ಕಿದ ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಬೆಲೆಕೊಡುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

5.4.4 ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯಗಳು

ಕಾವ್ಯ ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದೆರೆಡು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಎರೆಡರಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತನ ನಾಗಕುಲಭೇಟಿ ಪ್ರಸಂಗ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ ಅದನ್ನೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

5.4.4.1 <u>ದುಷ್ಯಂತನ ನಾಗಕುಲ ವೃದ್ಧರ ಭೇಟಿ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ದುಷ್ಯಂತ ತನ್ನ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾಡಿನಡೆಗೆ ಹೊರಡಲು ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಜಾತಿ ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ತನ್ನ ಇದ್ದೊಬ್ಬ ಮಗನನ್ನು ಹುಲಿ ಎಳೆದೊಯ್ದು ತಿಂದುದನ್ನು ರಾಜನೆದುರು ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ, ರಾಜನೆದುರು ಮಾತನಾಡಲಾಗದೆ ಒದ್ದಾಡುವ ವಜ್ರದಂತನ ತಂದೆ ನಾಗ ಕುಲದ ವೃದ್ಧನಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ತುಂಬುತ್ತಾ ತನ್ನ ಕೀಳಿರಿಮೆಯನ್ನು ತೊರೆಯಲು ಅವನನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾ ದುಷ್ಯಂತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: *"ನಿನ್ನ ನೀಂ ಕೀಳ್ಬಗೆದು / ಆತ್ಮಘಾತಂಗೆಯ್ಯದಿರ್. ಬೆಳ್ಗೊಡೆಯದಿದರ / ನೆಳಲಾಳ್ಗುಮೆಲ್ಲ ಜೀವಂಗಳಂ ತಣ್ಪಿತ್ತು / ಸಹಜತೆಯ ಸಹಜದೋಲ್. ಮಾನವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಂ / ತವಿಸಲಾರ್ಯರೊಲು ನೀಂ ಸಹಬಾಧ್ಯನ ದಿಟಂ."*[65] "ಆರ್ಯರಂತೆ ನೀನೂ ಸಹಬಾಧ್ಯನು" ಎನ್ನುವ ಮಾತು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ದುಷ್ಯಂತನಂತಹ ರಾಜನ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಸುವಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಕೀಳಿರಿಮೆಯನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆ ವೃದ್ಧನಿಂದ ಮಾಹಿತಿ ತಿಳಿದ ನಂತರ ಕಾಡಿಗೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಕೃತ್ತಿಕಾಳನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾರಿಯನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ದುಷ್ಯಂತ ಕಪ್ಪು ದೇಹದ ಈ ಹೆಂಗಸನ್ನು ಕಂಡಕೂಡಲೇ 'ಅಂಬಾ' ಎಂದೇ ಸಂಭೋದಿಸಿ, 'ವಜ್ರದಂತನ ಬೀಡು ಇದೇ ತಾನೆ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವಳು 'ಹೌದು ನಾನು ಮನೆಯೊಡತಿ ನೀನ್ಯಾರು?' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಮರಳಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ದುಷ್ಯಂತ, *'ಆನಾರಾದೊಡೇಂ ಆರ್ಯೆ / ಬಳಿಕೊರೆವೆ'*[66] ಎಂದಾಗ ತನ್ನನ್ನು 'ಆರ್ಯೆ' ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಕುಚಿತಳಾಗಿ ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: *"ನೀ ತಪ್ಪಿದೈ ಮಗುವೆ, ನಾಗಕುಲ / ಸಂಭೂತೆಯಾಂ, ನಿಷಿದ್ಧಂ ನಿನ್ನ ನುಡಿ, ಎಮ್ಮ / ಕುರಿತಾಡುವೊಡೆ ! ಕಾಣದೇನಣ್ಣ ತೊವಲ್ವಣ್ಣ? / ನಿನ್ನ ಸಮಬೋಧನಾ ಗೌರವಂ ತಗದೆಮಗೆ / ಬಹಿಸ್ಕೃತರ್ಗೆ"*[67] ಅವಳ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ದುಷ್ಯಂತ ಆಡುವ *"ಬಲ್ಲೆ ಆದೊಡೀ ನಾಡವಿಧಿ / ಸಮತೆಯಿಂ ಕಂಡಿರ್ಪುದಲ್ಲೇನನಿಬರ್ಕಳಂ / ಭಯುಮೆಂತುಂಟೋ!"*[68] ಎಂಬ ಮಾತು ಅವನ ಆಡಳಿತ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಸರ್ವಜನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಶತಶತಮಾನಗಳ ದಾಸ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಯಾವಹಂತಕ್ಕೆ ಇಳಿದುಹೋಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ ಈ ಕೃತ್ತಿಕಾ ಮತ್ತು ಅವಳ ಗಂಡ. ಅವರೇ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಿಂದ ಗೌರವ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಇರಲಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರೇ ಅವರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಕೂಡ ತಾಳಿಕೊಳ್ಳದಷ್ಟು ಕೆಳಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಇಳಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಆರ್ಯೆ' ಎಂದು ದುಷ್ಯಂತ ಅಂದದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೇ ಏನೋ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ ಭಾವ ಕೃತ್ತಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ದುಷ್ಯಂತನಂತಹ ರಾಜರು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕೆ ಬೇಕು. ಭಾರತದಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕು. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಿ, ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಅವರು ಹಕ್ಕಾಗಿ ಕೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು.

ಇದರ ಜೊತೆ ಈಗಾಗಲೇ ಶೋಷಕರಾಗಿರುವವರು ತಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ತಿಳಿದು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಉದಾರಿಗಳಾಗುವುದು, ದುಷ್ಯಂತನಂತೆ. ಈ ದುಷ್ಯಂತ ಇಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಉದಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಮಗನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುಃಖದಲ್ಲಿರುವ ಕೃತ್ತಿಕಾಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಮಗನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸು ಎಂದೂ ಅವಳಿಗೆ ಕೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ಹೆಂಗಸು ಇವನಿಗಿಂತಲೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. "ನೀನ್ಯಾವ ತಾಯಿಯ ಮಡಿಲನ್ನು ಸಿರಿಯಾಗಿ ತುಂಬಿರುವೆಯೋ ಕಂದ ! ನಾನು ಕಸಿದುಕೊಂಡರೆ ನನಗೆ ನಿನ್ನ ಆ ತಾಯಿಯ ಬಿಸಿಯುಸಿರು ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೇ?" ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತು ರಾಜನನ್ನೂ ಕುಬ್ಜನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಗನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಒಬ್ಬ ತಾಯಿ ತನ್ನ ದುಃಖದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ತನ್ನಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ತಾಯಿ ಮಗನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಯಸಬಾರದು ಎಂಬ ಅವಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

5.4.4.2 ಶಕುಂತಲೆಯ ಜನನದ ಬಗ್ಗೆ:

ಇದು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ. ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಂಡ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಮೇನಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರ ಮಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ದುಷ್ಯಂತ ಬಹಳ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾನೆ. (ಮುಂದೆ ಅವಳು ಆ ರೀತಿ ಹುಟ್ಟಿದುದನ್ನು ಅವಳು ಅರಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಟೀಕಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ). ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನನ್ನು ದೇವಗಣಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಜಯಿಸಿದವನು, ದೇವತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಎಟುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದವನು, "*ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ನಿರ್ಣಯಕೆ ಗುಣಮೆ ತಾಂ ಮುಖ್ಯ*" ಎಂದು *ತೋರಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿವಿಕ್ರಮ ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತಾನೆ.*

5.4.4.3 ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸದ ಜೀವನ ಶಿಕ್ಷಣ: ಗಾಂಧೀ ಪ್ರಭಾವ:

ಮೇಲ್ಕಂಡ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಜಾತಿ–ವರ್ಗ ಎರಡರ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಯಾದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇನ್ನು ವರ್ಗ ಸಮಾನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ದುಡಿಯದೇ ಉಣ್ಣುವ ಮತ್ತು ದುಡಿದೂ ಉಣ್ಣದಿರುವ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ.

ಕಣ್ವರ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಲ್ಲ ಶಕುಂತಲೆ ಸಮೇತರಾಗಿ ಆಶ್ರಮದ ನಿಯಮದಂತೆ 'ದರಗೆಲೆ'[169] ಗುಡಿಸುವಾಗ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮಾತ್ರ ಸೋಮಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸೋಮಾರಿ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ದುಷ್ಯಂತ ಮತ್ತು ಶಕುಂತಲೆಯರ ಪ್ರೇಮದ ಮಧ್ಯೆ ಕಂಟಕನಾಗಿ ಬರುವ ಅಭೀಲಕ. ಅವನು ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಸಬ. ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ನಿಯಮ. "*ದುಡಿದುಡಿದೆ / ಕಲಿವ ಕಲೆಯಭ್ಯಾಸ ಎಮ್ಮಾಶ್ರಮದ ಸೂತ್ರ*"[170] ಎಂದು ಶಕುಂತಲೆ ಅವನಿಗೆ ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಲು ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಪಕ್ಷಿ ಮೃಗ, ಜಲಚರಗಳೊಳಗೆ ಭೇದವಿರುವಂತೆ ಮಾನವರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಭೇದ ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನು ಉನ್ನತ ಕುಲದಿಂದ, ಅನುಕೂಲಸ್ಥ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬಂದವನಾದುದರಿಂದ ಅಂಥದ್ದೆಲ್ಲ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಘನತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದೇ ಅವನ ಎಣಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಸಹಪಾಠಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಲಲನೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: "---------*ಹೇ*

ಧರಣಿಪತಿ, / ಹೆರರ ಗೆಯ್ಮೆಯನುಂಬ ಅಧಿಕಾರಮಾರ್ಗೆಂತು? / ಕಾಳು ಕಡ್ಡಿಯ ಬೆಳೆವ ಜನಪದದ ರಕ್ಷಣೆಯೆ / ತವನಿವೇದನೆ ಜಗಕೆ. ಅರ್ಹನಾಗುವೆಯಾಗ / ಅವರ ಕೈತುತ್ತಿನನ್ನಕ್ಕೆ"[171]

ಯಾರೋ ದುಡಿದುದನ್ನು ನಾವು ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನ್ನವನ್ನು ನಾವೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಅವಳ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಈ ವರ್ಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಶರಣರ 'ಕಾಯಕ ತತ್ವ' ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ಜೀವನ ಶಿಕ್ಷಣ' ಇಂಥವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಆಶಯವಿದು. ಅವಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಅವನ ಉಳಿದ ಮಿತ್ರರ ನಿಂದನೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಈ ಅಭೀಲಕ ತುಂಬಾ ನೊಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ನೋಯಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಣ್ವರು ತುಂಬಾ ಖಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯವಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಸಹಾಧ್ಯಾಯಿಯನ್ನು ಅವನ ಮಿತ್ರರು ನಿಂದಿಸಿದ್ದು ತಪ್ಪು ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು ನಿಂದಿಸಿ ನೋಯಿಸಿದ್ದು ಉಳಿದವರ ಕಲಿಕೆಯ ಅಪಕ್ವತೆ ಎಂದೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರ ಅಪಕ್ವತೆಗೆ ಗುರುವಾಗಿ ತಾನೇ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ಅವರು ತಪ್ಪನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಕ್ಕಾಗಿ ಉಪವಾಸ ಮಾಡುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ!

ಕಣ್ವರ ಆಶ್ರಮದ ಈ ಉಪವಾಸ ಘಟನೆ ನಮಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಫಿನಿಕ್ಸ್ ಆಶ್ರಮದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಫಿನಿಕ್ಸ್ ಆಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರಿ ಆಶ್ರಮವಾಸಿಗಳಿಬ್ಬರ 'ನೈತಿಕ ಪತನ'[172]ದ ಸುದ್ಧಿ ತಿಳಿದು ತುಂಬಾ ಕುಸಿದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಆಶ್ರಮವಾಸಿಗಳಿಗೆ ತಾವು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದು ಇತರರಿಗೆ ನೋವುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಉಪವಾಸದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವರು, *"ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದಾಗೆಲ್ಲ ಅವರ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು ಉಪವಾಸವನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಈ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತೀವ್ರವಾದ ಪರಿಹಾರಕ್ರಮ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ."* ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[173]

ಈ ರೀತಿ ಇತರರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದಾಗ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೋವಾಗದಂತೆ ಅವರ ತಪ್ಪನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಅರಿವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಅವರು ತಮ್ಮ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಉಪವಾಸದಂತಹ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣಾ ಶಿಕ್ಷಾಕ್ರಮದ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಣ್ವರ ಇಲ್ಲಿನ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು: *"ದೇಹದಿರವಿಗೆ ತಗುವ ವಸ್ತು ಸಂಪನ್ನಮಂ / ಶೇಖರಿಪ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯನವನೆ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತೆ / ವಿದ್ಯೆಯೆಂಬಿರೇನ್? ಅದು ಮೌಢ್ಯ. ಅಂತದಂ / ಅರ್ಜಿಪನ್ ಕಾಳಕಳ್ತಲೆಗಿಳಿದು ಅಸುರೀ / ಲೋಕಕಾಗುವನಯ್ಯೋ, ಮೇಲೇಳದಾವಗಂ / ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾಂ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಂ"*[174]

ಕೇವಲ ದೇಹದ ಇರುವಿಗೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಮೌಢ್ಯ. ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನು ಇನ್ನೆಂದೂ ಏಳಿಗೆಯಾಗದ ಪ್ರಪಾತಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರ. ಸಭ್ಯತೆ ಚಾರಿತ್ರವೇ ಮಾನವತೆ ಅರಿಯುವುದೇ ಶಿಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಾಗುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಇವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅಳತೊಡಗಿದ ತರುಣಿಯರನ್ನು ಕಂಡು ತಮ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಜರಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಣ್ವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: *"ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಬೆರಳೆತ್ತಿ ದೋಷಮಂ / ತೋರ್ಪುದದು ಸಭ್ಯತೆಯೆ? ಕುರಿತು ಸಾಮೂಹಿಕಂ / ಪ್ರವಚಿಸೆ ವಕ್ರೃತ್ವದಿಂ, ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಘಾತ / ವಿರದೇನೋ ! ತತ್ವಬೋಧನೆಗಿಂತ ತತ್ವಮಂ / ಬದುಕಿ ತೋರುವ ರೀತಿಯುತ್ಯುತ್ತಮಂ"*[175] ಎಂದು.

ಶಿಕ್ಷಣ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಬೋಧಿಸಲಲ್ಲ. ಅದು ಬಾಳಲು ಎಂಬ ಮಾತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತೀರ ಹೊಂದುವಂತದ್ದೆ ಆಗಿದೆ. "ಬರಿ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯುವುದು ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಗೆ ಅಕ್ಷರ ಬರಿಯ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಗುರಿಯಲ್ಲ. ವಿದ್ಯೆಯ ಗುರಿ ಮಾನವೋಚ್ಛತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು" ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಆಶ್ರಮವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಆಶ್ರಮದ ಗುರು ಹೇಳುವ ಮಾತಾಗಿರದೆ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಇಡೀ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮೂಹಕ್ಕೇ ಸುಖೀ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕನಸು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಒಬ್ಬ ಶಿಕ್ಷಕ ಹೇಳುವ ಮಾತಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

5.4.5 ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

5.4.5.1 ಶಕುಂತಲೆಯ ಭವಿಷ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಪ್ರಸಂಗ:

ಶಕುಂತಲೆಯ ಭವಿಷ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಋಷಿ–ಮುನಿಗಳ ಸಭೆಯ ಪೂರ್ವಚಿಂತನೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಂಶದ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ತಪಸ್ಸು ಅಂದರೇನು, ಅದರ ಗುರಿ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನು, ತಾಪಸಿಗಳು ಯಾರು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕಣ್ವ ಮಹರ್ಷಿಯನ್ನು ಸದೃಡವಾದ ದೇಹ, ಆಕರ್ಷಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿದವನನ್ನಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ತಪಸಿ ಅಂದರೆ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಡೊಳ್ಳು ಹೊಟ್ಟೆಯ, ಹೊರಲು ಭಾರವಾದ ಗಡ್ಡ ಮುಡಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟ, ಪೇಲ ಮುಖದ, ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು 'ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆ' ಎಂದು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ:

"---------ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲದಿರ್ / ತಿಳಿಯಲಾರದೆ ಅಯ್ಯೋ, ಚಿತ್ರಿಸುವರಪಶಕುನ / ಚಿತ್ರದಿಂ ಋಷಿಗಳಂ! ಡೊಳ್ಳು ಪೊಡೆಯಂ ಪೊತ್ತ / ಬಕದ ಕಾಲ್ಗಳ ಬರೆದು, ಬಿದಿರುಗಳುಗೈಗಳಂ / ಉಡುಗಿದೆದೆ ಇಬ್ಬದಿಗೆ ಜೋಡಿಪರ್ ಬಲ್ ದುಡಿದು / ಕಾಮಾಲೆ ಕುಕ್ಕಿರುವ ಬಾತಮೊಗ, ಪೀಲಿಗಣ್! / ನಿಲ್ಲಿಸುವ ನಿಲುವಿನೊಳಪಸ್ಮಾರವಮರಿರುವ / ಶುಷ್ಕ ನಿಷ್ಕ್ರೀಯತೆಯಂ ತುಂಬಿ ದೇಹದಾದ್ಯಂತ / ಮೆರೆಸುವರ್ ಗಡ್ಡಮಂ ಮಾರುದ್ದ; ಜಡೆಗಳಂ / ಜಡನವಂ ಪೊರಲಾರದಿನಿತು! ಏನವಜ್ಞೆಯಿದು"[176]

ಋಷಿಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ತನುಮನ ಎರಡರ ಕಡೆಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಗಮನ ನೀಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾರದ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತನುವಿನ ಕಾರ್ಯ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ತಪಸ್ಸೆಂದರೆ ಜನಜೀವನದಿಂದ ದೂರಾಗಿ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಧ್ಯಾನ ಎಂಬ, ಮತ್ತು ಮಠಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಕಾಯಕ ಮಾಡದೆ ಯಾರದೋ ಕಾಯಕದ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ವಿಧಾನ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತಪಸ್ಸು ಅಂದರೆ ಏನು ಅದು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ: *"ತನ್ನರಿವನರಿವುವುತ್ಸಾಹಮಂ, ಶ್ರದ್ಧೆಯಂ / ಕೆಲದ ಜೀವಕೆರೆವುದೆ ತಪದ ಗುರಿ, ಮುನಿ ತಾನ್ / ತತ್ವದಿಂ ನಿಸ್ಸಂಗಿಯೇನಲ್ಲ. ಅವನ ತಪಸಿನ ಪುಣ್ಯ / ಲೋಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಜೀವ ಸೌಂದರ್ಯಮಂ / ತುಂಬುವುದೇ ಪರಮ ಗುರಿ!"*[177] ಶಕುಂತಲೆ ಕಾಡಿಗೆ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ಕೂಡ ಕಣ್ವರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುವುದು ಏಕಾಂತವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಂತವಾಗಿಯೋ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲ ಮಾತ್ರ ಲೋಕೋಪಯೋಗಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದ್ದು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಕೊಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಚಲನೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

5.4.5.2 ಅಗ್ನಿದೇವನ ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:

ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತನ್ನ ತಪ್ಪೊಂದರಿಂದ ನೊಂದು ಕಣ್ವರು ಊಪವಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ತೀವ್ರ ದುಃಖಿತಳಾದ ಶಕುಂತಲೆ ಅಗ್ನಿದೇವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ತನಗೆ ಏನಾದರೂ ದಂಡನೆ ನೀಡಿಯಾದರೂ ತನ್ನ ಕಣ್ವರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮುಕ್ತಿಯೇ ಜೀವನದ ಗುರಿಯಾದರೆ ತನಗೆ ಈಗಲೇ ಈ ಜೀವನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದು ಮುಕ್ತಿ ಸಿಗಲಿ ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅಗ್ನಿದೇವ ಅವಳಿಗೆ ಹೇಳುವ ಸಾಂತ್ವಾನದ ಮಾತುಗಳಿವು: *"ಚರಮ ಗುರಿ ಪರತತ್ವ ಸಂಯೋಗಮೆಂದೊಡಂ, / ಜೀವದಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧತೆ ಬೇಕು. ಅಗ್ರಹ್ಯ / ಬ್ರಹ್ಮಮದು ಶುಭಪೂರ್ಣ."*[178] *"------- ಸಿದ್ಧ ಜೀವನದೊಂದು / ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಮಂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಬಾಳುತ್ತಾ / ಪಕ್ವದಿಂದರವಯಸಿನೊಳಗಾ ದಿವ್ಯತರ / ಸಚ್ಚಿದಾನಂದದವತೆಯ ಪಡೆಯುವುದೆ ಸಹಜ"*[179]

ಮುಕ್ತಿ ಜೀವನದ ಗುರಿಯಾದರೂ ಕೂಡ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆದು ತೀರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಮಾತಿನ ಆಶಯ. ಇಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಡೆಗೆ ಹೋಗಬಯಸುವ ಅವಳ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದೇ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಬದುಕು ಸುಮ್ಮನೆ ಇರುವಂಥದಲ್ಲ, ಅದು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಅವನು ಹೇಳುವ ಬಗೆ ಇದು: *"ಬದುಕು ಮಾನವನ ಉತ್ಸಾಹಂ ತೋರ್ದು! ಸಲೆ ನಿಲಿಸು / ಬಾಳ ಸೌಂದರ್ಯಮಂ, ಮನುಜ ಸಾಹಸಮಿದುವೆ / ದೇವತ್ವದಾವಾಹನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯಮೆಂದೆನಿಸಿ / ಬಾಳು ಬರಡಲ್ಲ ಬಂಗಾರವೆಂದೆನಿಸು ನೀಂ / ಬವಣೆ ಬನ್ನಂಗಗಳ ಬಿಡಿಸಿ ಬೆಳಕಾಗಿಸುತೆ."*[180] ಅವಳಲ್ಲಿ ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅವನು ದೇವತೆಗಳು ಎಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: *"ಆರವರ್ ದೇವತೆಗಳೆಂಬರ್? ನೇರ ನಡೆ / ನೇರ ನುಡಿಯಂ ಬದುಕಿ, ಜೀವ ಹಿತಮಂ ಬಯಸಿ / ಋತದೊಡನೆ ಋತಮಾದ ಋಜು ಮಾನವರ್ತಾನೆ?*[181]

ದೇವರು ಎಂಬುವರೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ಎಂದೆಂದೂ ದೂರವೇ ಉಳಿವವರಲ್ಲ, ಅವರು ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮಹಾಗೆ ಕಷ್ಟಸುಖಗಳನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿ ಋತ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅಂಥದೊಂದು ಪದವಿಗೆ ಏರಿದವರು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ನಡುವೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಂದರದ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. *"ಬದುಕು ಋತದಿಂ ಬಳೆಸು ಜೀವ ಸಂಪ್ರೀತಿಯಂ / ಶುಭದಳಾಗುತ್ತೋವು ಜೀವ ಸೌಂದರ್ಯಮಂ / ಅದುವೆ ದೇವತ್ವಮದೆ ಬ್ರಹ್ಮೈಕ್ಯ: ಮೇಣದೇ / ಶಾಶ್ವತಾನಂದ."*[182] ಎಂದು ಅಗ್ನಿದೇವ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಶಕುಂತಲೆ ಮರಳಿ ಕಣ್ವರಲ್ಲಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಬದುಕು ಕೇವಲ ನಾಟಕ. ವೈರಾಗ್ಯವೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶ. ಸಂಸಾರ, ಬದುಕು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದವು 'ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಚಲನೆ ಇದು.

5.4.5.3 ಶಕುಂತಲೆಗೆ ಕಣ್ವರ ಉಪದೇಶ

ಏಕಾಂತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಟುನಿಂತ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು, "ಸತ್ಯಾರಾಧನೆಯ ಪಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎಡರು ತೊಡರುಗಳನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ಎದುರಿಸು ಫಲದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ನಿರ್ಮೋಹದಿಂದ ದೇಹ ಸವೆಸು" ಎಂದು ಆಶೀರ್ವದಿಸಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಕಣ್ವರು. ಕಣ್ವರ-ಮುನಿಗಳ ಆಶೀರ್ವಾದದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಎರಡು ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಅವೆಂದರೆ *'ನಡೆಯುವ್ವೆ ನುಡಿದಂತೆ'*[183] ಎಂಬುದು ಒಂದು. ಮಾತು *'ಬಳಸದಂ ಆರ್ತಜನದೊಳ್ಳಿತಕೆ'*[184] ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಹೌದು, ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯುವುದು, ಕಪಟ ವಂಚನೆಯ ಡೋಂಗಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳ, ಸ್ವಘೋಷಿತ ದೇವಮಾನವರ ಸಂಖ್ಯೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ, ಅದರಲ್ಲೂ ಆರ್ತಜನರ ಶೋಷಣೆ ಮಿತಿಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯಲು ಹೊರಟಿರುವ ಶಕುಂತಲೆಗೆ ಹಿರಿಯರು ಹೇಳುವ ನುಡಿದಂತೆ

ನಡೆ ಮತ್ತು ದುಃಖಿತರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ನಿನ್ನ ಸಾಧನೆಯ ಫಲವನ್ನು ಬಳಸು ಎಂಬ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳು ಎನಿಸುತ್ತವೆ. ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ತಪಸ್ಸು ಧ್ಯಾನ ಇಂಥದ್ದರಿಂದ ಗಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ಲೋಕಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರತಿಫಲ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾಳಜಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. "-------- *ಬಾಲೆ / ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೋ ಸನ್ಯಾಸವೋ ನೆಲದ ಜನದೊಡನೆ / ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಂ ನಡೆಸುವುದೆ ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗ*"[185] ಎಂಬ ಮಾತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆ ಬಳಕೆಯಾದಾಗಲೇ ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

5.4.5.4 ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿ ಶಕುಂತಲೆಯರ ಭೇಟಿ

ಶಕುಂತಲೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ಕೆಲ ದಿನಗಳ ನಂತರ ಅವಳನ್ನು ನೋಡಲೆಂದು ತಾಯಿಕರುಳಿನ ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿ ಒಮ್ಮೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳು ತುಂಬಾ ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಸಂತೋಷದ ನಡುವೆ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ನೆಲದ ಋಣ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ: " – *ಸಹಜೀವಿ ಮನುಜಂಗಿಲ್ಲಿ / ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪೋಷಣೆಗೆ ನೆರವಪ್ಪುದೀ / ಸುತ್ತ ಬಳಸಿದ ಜನದ ಜೀವ ಸಂಸಿದ್ಧಿಗಳ್ / ಅವುಗಳುಪಯೋಗಮಂ ಬಳಸಿ ಬೆಳೆದವಂ ತಾಂ / ತನ್ನ ಕಾಣಿಕೆಯನರ್ಪಿಸದೆ ಋಣಿಯೆನಿಸಲದೆ / ತಾನನೃತಮೆನಿಪುದು ಸ್ವಾರ್ಥನಾಮಕದಿಂದೆ.*"[186]

ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕಳಾಗಿ ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೇರಿದ ಶಕುಂತಲೆ ಈಗ ಕೇವಲ ತನ್ನ ಉನ್ನತಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರತಿಫಲ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದರಿಗೆ ಸಿಗುವಂತಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸಿ ಅದನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿ ನೀನೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸು ಎಂದು ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಹೀಗೇ ಹೇಳುವಾಗ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ದೂರದ ದೇಶಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ತನ್ನದೇ ದೇಶದ ಯಾವುದೋ ನಗರಕ್ಕೋ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಪರಿಸರದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಧಿಕ ಹಣಕೊಡುವ ಉದ್ಯೋಗ ಪಡೆದು ಹಾಯಾಗಿರತೊಡಗುವ, ಆ ಮೂಲಕ ತಾವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮರೆತೇಬಿಡುವ ಒಬ್ಬ 'ಓದಿದ' ಮಗನಿಗೋ ಮಗಳಿಗೋ ಬುದ್ಧಿಹೇಳುವ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಒಬ್ಬ ಕಳಕಳಿಯ ತಾಯಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿ. ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಯ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದ 'ಮಣ್ಣಿನ ಋಣ'ವನ್ನು ತೀರಿಸುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕವಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

5.4.6 ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳು

ಈ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುಮಾಡಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಸಂದರ್ಭಗಳೊಡನೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು:

5.4.6.1 ದುಷ್ಯಂತನ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆದರ್ಶ ಆಡಳಿತ

ಇಲ್ಲಿನ ದುಷ್ಯಂತನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಕವಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ದುಷ್ಯಂತನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ತಮಾನೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದುಷ್ಯಂತನ ಆಡಳಿತ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, "*ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಮಂ ತಾನೆ / ವಿಕೇಂದ್ರಿಸುತೆ ಜನಪದವನಾಳಿದಂ ಆಳಾಗಿ / ಮನದಿಂಥ ಹದವಾಂತ ನಾಯಕ ನಿರಂಕುಶಂ / ವಿಧಿಸುವೊಡೆ, ನೆಲದ ಬಾಳ್ ಸುರಕ್ಷಿತಂ ತಾನಲ್ತೆ / ಜನವಾಯ್ದೊಡಂ ಕರ್ತವ್ಯಮಂ ಮರೆತ ಹಸಿದ ಹೊಸ / ಮಂತ್ರಿಮಂಡಳವೆಂಬ*

ತೋಳದಾಳ್ವಿಕೆಗಿಂತ?"[487] ಎನ್ನುವ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜನಾಗಿ ದುಷ್ಯಂತ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದನ್ನು ಜನತೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಹಂಚುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಕುರಿತು 'ತಾನೇ ಆಳಾಗಿ ಆಳಿದನು' ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲವನ್ನು ಹಸಿದ ತೋಳಗಳ ಹಿಂಡಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದು ಅಂದಿನ ಸಂಗತಿ ಎನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ದುಷ್ಯಂತ ರಾಜ್ಯ ರಕ್ಷಣೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರ ಅಭೀಷ್ಟೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಸುಮ್ಮನಿದ್ದು ಸಭೆಯ ಅಭಿಮತಕ್ಕೆ ತಿಳಿನಗೆಯ ಒಪ್ಪಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಹಜ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಜನಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ದುಷ್ಯಂತ ಇಲ್ಲಿ ನೆಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ರಾಜನಾಗಿ ನಿಜಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ: " --------- *ಸಿಂಗವಿಷ್ಟರದ ಅರಸು ತಾಂ / ಮಂಡಿಸಂ ತನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಮಂ. ಜನಪದದ / ಅಭೀಷ್ಟ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ತಾಂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರ್ದು / ಕೆಮ್ಮನಿರುವಂ. ಸಭೆಯ ಅಭಿಮತಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ / ನೀಡುವಂ ತಿಳಿನಗೆಯ ಸೂಸಿ, ನಾಡನಾಡಿಯ / ಮಿಡಿತಕನುಗೊಂಡು ತಾನುಂ."*[488]

ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದವನು ಜನತೆಯ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಆಲಿಸಿ ಅದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ವಜ್ರದಂತನ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ವಜ್ರದಂತನ ತಂದೆ ನಾಗಕುಲದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪ್ರಜೆ ರಾಜನೆದುರು ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಹುಲಿ ಹೊತ್ತೊಯ್ದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ರಾಜನಾದ ದುಷ್ಯಂತ ತನ್ನ ಮಂತ್ರಿಯನ್ನೋ ದಂಡನಾಯಕನನ್ನೊ ಕಳಿಸಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವನೇ ಖುದ್ದಾಗಿ ಆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅವನ ಪ್ರಜಾನಿಷ್ಠತೆಯ, ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಒಬ್ಬ ನಿಜಾರ್ಥದ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

5.4.6.2 ಕನಸಿನ ಕಿರೀಟ ಪ್ರಸಂಗದದ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ದುಷ್ಯಂತನಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶಕುಂತಲೆ ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಅತಿಥಿಗೃಹದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಕನಸಿನ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತಿರುವ ಅಪಮಾರ್ಗದ ಅಧಿಕಾರದಾಹದ ವಿರುದ್ಧ ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ. ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ಒಬ್ಬ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀ ಬಂದು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ರಾಜ ಕಿರೀಟವನ್ನು ತೊಡಿಸುವ ಕನಸು ಕಾಣುವ ಶಕುಂತಲೆ ತಕ್ಷಣ, *"ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲಿಸಾ, ಓ ದೇವಿ! / ಏಕೀನೀಯನ್ನೆಯಕೆ ಮನಮಿಟ್ಟೆ? ಪಿರಿಯವಂ / ಕುವರ ಜನಮೇಜಯಂ ಇಹನಲ್ತೆ? ಏಕೆ ವಂಚನೆ / ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರೊಳ್."*[489] ಎಂದು ತಡೆಯುತ್ತಾಳೆ.

ತನ್ನಮಗನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಚನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಂತರ ಅವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥೆಯ ಶಕುಂತಲೆಗೂ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದುದಲ್ಲ, ಅದು ಹಿರಿಯನಾದ ಲಕ್ಷಣಾಳ ಮಗನಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂದು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಇಲ್ಲಿನ ಶಕುಂತಲೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ನಿರಾಕರಣ ಇಲ್ಲಿನ ಮೌಲ್ಯ. ಇಲ್ಲಿನ ಶಕುಂತಲೆಯ ನಿಲುವು ರಾಮಾಯಣದ ಕೈಕೆಯ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವು. ನ್ಯಾಯವೋ ಅನ್ಯಾಯವೋ ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ, ವಾಮಮಾರ್ಗದಿಂದಲಾದರೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಕ್ರಮ ಆಸ್ತಿ, ಸಂಪತ್ತು ಗಳಿಸಲು ಹಪಹಪಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಲಾಲಸೆಯ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ

ಶಕುಂತಲೆಯ ನಿರ್ಧಾರ ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

5.4.7 ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

5.4.7.1 ಅಧ್ಯಕ್ಷರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಶಕುಂತಲೆಯ ಭವಿಷ್ಯ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸೇರುವ ಋಷಿ-ಮುನಿಗಳ ಸಭೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗ. ಮೇನಕೆ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಹೋದ ಬಳಿಕ ಅವಳ ಭವಿಷ್ಯ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸೇರುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಭೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಯಾರು ವಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ಉನ್ನತ ಪದವಿಗೆ ಅರ್ಹರಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಎಲ್ಲರೂ ವಿನಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ದೊಡ್ಡತನವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ವಾಮದೇವ ಎಂಬ ಋಷಿ ಎದ್ದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"-------- ಪೆಣ್ಣ ಕುರಿತಾಡುವೊಡೆ / ಪೆಣ್ಣೆ ಯೋಗ್ಯಂ ! ನಾಡಿನೊಳ್ಳಿತಿಗೆ ಈರ್ವರುಂ / ಸಮ ಭಾಗಿಗಳ್ ದಿಟಂ. ಆದೊಡಂ, ಪೆಣ್ಣು ತಾಂ / ತಾಯ ಜಾಗದೊಳಿರ್ದು ಲೋಕಮಂ ಕಾಪಿಡುವ / ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತಕಾರಣಂ ಪೆಣ್ಗಧಿಕಮಧಿಕಾರ / ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಧರ್ಮದಿಂ ದೊರೆಕೊಳ್ವುದಹುದಯ್ಯ. / ಅಂತಾಕೆ ತನ್ನ ತಾಣವನರಿವ ಸನ್ನಣದಿ, / ಗಂಡಿನೌದಾರ್ಯಮೇನದರೊಳಿರದೆಂಬುದಂ / ಜ್ಞಾನಿ ತಾನರತಿಹಂ ಒಚ್ಚತಂ. ಅಂತಿರಲ್ / ರಾಷ್ಟ್ರ ರಚನಾದೇಶಮಂ ಕೊಳುವ ಸಭೆಗಿದಕೆ ಯೋಷಿದಧ್ಯಕ್ಷತೆಯೆ ಸರ್ವ ಸುಭಗಂ ವಲಂ. !"[490]

ವಾಮದೇವನ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಭೆಯಾದುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂಬುದು. ನಾಡಿನೊಳ್ಳಿತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದವರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಅವನು, ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಹೊಣೆ ಇರುವ ಕಾರಣ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ, ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಔದಾರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಮದೇವನ ಈ ಸೂಚನೆ ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಖುಷಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದ 'ವಿಪ್ರರೋತ್ತಮರಿಗೆಲ್ಲ ತೃಪ್ತರಾಗಿಸಿತು' ಎಂಬ ಮಾತು ಮಹಿಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯವೊಂದರ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸಮೌಲ್ಯವೊಂದರ ಸ್ವೀಕರಣವೇ ಆಗಿದೆ. 'ಪೆಣ್ಣ ಕುರಿತಾಡುವೊಡೆ ಪೆಣ್ಣೆಯೋಗ್ಯಂ' ಎಂಬ ಅವನ ಮಾತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ಗಂಡಿಗಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲಳು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದುದು. ಈ ಸೂಚನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವವಳು ಕುಂಭ ಸಂಭವನ ಅರ್ಧಾಂಗಿ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ. ಅವಳ ಹೆಸರು ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದೊಡನೆ ಹರ್ಷೋದ್ಗಾರಗಳೇ ಕೇಳಿಬರುತ್ತವೆ.

ಬಹುತೇಕ ಗಂಡಸರೇ ತುಂಬಿರುವ ಸಭೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಗೆ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಗಂಡಿನಂತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅರ್ಹತೆಗಳಿದ್ದೂ ತಾನು ಹೆಣ್ಣಾದ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೋ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನರ್ಹಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ಅವಳೂ ಯೋಗ್ಯಳೇ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ 'ಅಧಿಕಮಧಿಕಾರ' ಉಳ್ಳವಳು ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ತನ್ನೊಬ್ಬಳಿಗೆ ಸಂದ ಗೌರವವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಇಡೀ ಹೆಣ್ಣುಕುಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಗೌರವ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಆಡುವ, "----*ಪೆಣ್ಣಿನಬಲತೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಹಜ / ಕೋಮಲತೆಯಿಂದೊಗೆವ ರಸವಿಶೇಷಮೆ ಬಗೆಯೆ. / ಬುದ್ಧಿಭಾವಂಗಳಂ ಗಂಡಿನಂತೆಯೇ ಗಳಿಸಿ / ನೆಲವನರಳಿಸಲವಳ ಇರವದನಿವಾರ್ಯವಲ ! / ಬದುಕದೇರಿನದೆರಡು ಪಾರುಂಬಳೆಗಳವರ್ / ಪೆಣ್ಗಂಡುಗಳ್* ----"[91] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಇದೇ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ ಏಕೆ ಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: "*ಭದ್ರತೆಯೊ ಶುದ್ಧತೆಯೊ ಏನಾದರಿರಲಿ ಅದು / ಸಮತೆ ಇಗ್ಗಾಲಿಯೊಳಗಿರೆ ಚೆನ್ನು ರಥದ ನಡೆ / ಕೂದಲೆಳೆಯನಿತಾದರೂ ದೋಸದೊಂದಿರಲಿ / ಆ ವೇಗತಮಾಸೊಗದ ಚಾಲನೆಯುದಿರದಲ್ಲ!*"[92]

5.4.7.2 <u>ಶಕುಂತಲೆಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿಕೆ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಶಕುಂತಲೆಯು ವಯಸ್ಕಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಅವಳನ್ನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಕವಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬದಲಾವಣೆ. ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾಗಿ ವನವಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಬಯಕೆ ತನಗೆ ಬಂದಾಗ ಶಕುಂತಲೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ವರಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವರು ವನದ ಋಷಿ-ಮುನಿಗಳ ಸಭೆ ಕರೆದು ಅವರ ಹರಕೆ ಆಶೀರ್ವಾದವನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಶಕುಂತಲೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಾದರೂ ಅವಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದಾಗ ಯಾವ ಗಂಡಿಗೂ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅವಳಿಗೆ ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಬಲ್ಲಿದಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು, ಅವಳು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಅರಣ್ಯವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದಾಗ ಇಡೀ ಕಣ್ವಪರಿವಾರದ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲ, "*ನಿನಗಿನ್ನು ನೀನೆ ಗುರು; ನಿರ್ಣಯಸ್ವಾತಂತ್ರೆ. ಇಂದೀಗ / ಆ ಮಹೋದ್ದೇಶ ಸಂಭ್ರಮವಿಂದ ಅಡಿಯನಿಡು / ಲೋಕಜೀವನಕೆ.*"[93] ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹರಸಿ ಬೀಳ್ಕೊಡುವ ಅಂಶ ಚಿಕ್ಕದೇನಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ ವಿದ್ಯೆ ಕಲಿಯಲು (ವೇದ ಓದಲು) ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೇ ಅನರ್ಹಳು ಎಂಬ ಅರ್ಥರಹಿತ ತತ್ವಬೋಧನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಚಲನೆಯಿರುವ ಇದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಗಳಾದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

5.4.7.3 <u>ಸ್ವ ಇಚ್ಛಾಮದುವೆಗೆ ಸ್ವಾಗತ:</u>

ಶಕುಂತಲೆ ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಅವರು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅವಳು ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕೇಳದೇ, ತನ್ನಿಷ್ಟದಂತೆ ಮದುವೆಯಾದಳೆಂದು ಯಾರೂ ಅನ್ಯತಾ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಕಣ್ವರೆ, 'ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಿದೆ' ಎಂದು ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜನನ್ನು ಹರಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿ ಕೂಡ "ದೇವನೊಳ್ಳಿದನೆಸಗಿದಂ" ಎಂದು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ಆಶ್ರಮ ಪರಿವಾರವೇ ಶಕುಂತಲೆ-ದುಷ್ಯಂತರು ತಾವು ತಾವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮದುವೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಗತಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ: "*ಆಶ್ರಮಕ್ಕಾಶ್ರಮಮೆ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ನೆರೆದುದೈ / ಉಟಜಮಂ ತುಂಬುತೈತಂದ ಮಗಳಂ, ಧೇನು / ಸಂಸಾರಮಂ, ಅಂತೆ ಅರಸನೀಯುಳಿಯನಂ / ವಿವಿಧೋಪಚಾರದಿಂ ಸತ್ಕರಿಸಲೆದೆದುಂಬಿ*"[94] ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆ ಇಬ್ಬರೂ ಪ್ರಾಜ್ಞರು. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಬೇಕು ಬೇಡಗಳನ್ನು ತಾವೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತರಿರುವವರು. ಹಾಗೆ ಶಕ್ತರಾದ ಮಕ್ಕಳ ಮದುವೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರಾದವರು ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಣ್ವಪರಿವಾರ ಇಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

5.4.7.4 ಅಭಿಲಕ ಪ್ರಸಂಗ; ತಪ್ಪಿಹೋಗದ 'ಶೀಲದ ಶಂಕೆ':

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆ ದುಷ್ಯಂತರ ಮದುವೆಯ ನಂತರದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ನಾಯಕಿಯರಿಬ್ಬರ ಹೆಸರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ (ಮಾಳವಿಕಾಗ್ನಿಮಿತ್ರ, ಮುಂತಾಗಿ). ಆದರೆ ಶಕುಂತಲೆ ಮತ್ತು ದುಷ್ಯಂತರ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತನ್ನ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ನಾಯಕಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಇದೇ ಅಂಶ ಈ ಕಥೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಯಕಿಯದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮರಾಯರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕೂಡ 'ಶಾಕುಂತಲಾ' ಎಂದೇ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಇದೇ ಅಂಶವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮರಾಯರು ತಮ್ಮ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಕುಂತಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಳಿದಾಸನ ಶಕುಂತಲೆ ಕಣ್ವರಿಲ್ಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಯಂತ ಆಸೆಪಟ್ಟಕೂಡಲೆ ಯಾವ ಸಾಧಕ-ಬಾಧಕಗಳನ್ನೂ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಮಾತಿಗೆ, ರೂಪಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಳಿದಾಸ ಅಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರಲು ಕಾಮನನ್ನು ಸೂತ್ರದಾರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪಾತ್ರದಾರಿಗಳಾಗಿ ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಮರಾಯರ ಶಕುಂತಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿದ್ಯಾವಂತಳು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ, ವನದ ಮಧ್ಯೆ ಆಶ್ರಮ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಪ್ರಬುದ್ಧಳಾದವಳು. ದುಷ್ಯಂತ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ರಾಜನಾಗಿ ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಮನೋಭಾವದವನು. ಇವರಿಬ್ಬರದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಬುದ್ಧವಾದ ಜೋಡಿ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಇದ್ದರೂ ಶಕುಂತಲೆಯ ಬದುಕು ಹಸನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಥೆ ಸ್ವಲ್ಪಭಿನ್ನವಾದರೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮೂಲ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆ ಮತ್ತು ದುಷ್ಯಂತ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವಾದ 'ಶೀಲ' ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಕುಂತಲೆ 'ಶುದ್ಧಳು' ಎಂಬುದು ದೇವತೆಗಳ ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಠಿಯ ಮೂಲಕ ಸಾಬೀತಾದ ನಂತರವೇ ಅವಳು ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಸೇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರು ಬೇರೆ ಆಗಲು ಸಹಜವಾಗಿದ್ದ ಶೀಲದ ಶಂಕೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ತುಸು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಶಾಪ ಮತ್ತು ವರಗಳ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದರ ಒಳಗೆ ಇರುವುದು ಕೂಡ ಈ ಶೀಲದ ಶಂಕೆಯೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಕಾಳಿದಾಸನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ನಾವು ಮಹಿಳೆಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಳವಳಿಯ ಆರಂಭಿಕ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ಮಹಿಳೆಯಂತೆ ಶಿಕ್ಷಿತಳಾದ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ನಡೆಯುವ ಗತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ರಾಮರಾಯರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ದುಷ್ಯಂತ ಗಾಂಧರ್ವ ವಿವಾಹದ ನಂತರ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಥೆಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅತ್ತೆಯಾದ ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ಒಂದಿಷ್ಟು ದಿನ ನಮ್ಮಜೊತೆ ಇರಲಿ' ಎಂದು ಆಸೆಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಕುಂತಲೆ ಅಷ್ಟುದಿನ ಅವರ ಜೊತೆ ಇರದೇ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಆಶ್ರಮ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಾಸಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರವಷ್ಟೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅದೇತಾನೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಳ ಆಸೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದೆ ದುಷ್ಯಂತ ಕೊನೆಗೆ, *"ತೇರನೇರಿಸಿ ತಂದು / ತುಂಬುವನ್ನರಮನೆಗೆ ರಾಜೋಚಿತಂ"*[495] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ರಾಜ ಅವಳನ್ನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ದುಷ್ಯಂತನ ಪಕ್ಕದ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜನಾದ ಅಭೀಲಕ ಈ ಹಿಂದೆ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಹಪಾಠಿಯಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದವನು. ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ವಿಷಯ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಸೂಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ರಾಯಭಾರಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ದುಷ್ಯಂತನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿ ಶಕುಂತಲೆಯ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಡೆತನವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದುಷ್ಯಂತನಿಗಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅವನು ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ದಿನ ರಾಕ್ಷಸರ ಮಧ್ಯೆ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತಾನು ಕಾಪಾಡಿದ ದೇಹ ನನಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಅದರ ಮೇಲೆ ದುಷ್ಯಂತನಿಗೆ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳ ಮೇಲಿನ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಇರುವುದು ತನ್ನ ರಾಜನಾದ ಅಭೀಲಕನಿಗ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅಭೀಲಕನ ರಾಯಭಾರಿ ದುಷ್ಯಂತನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ದುಷ್ಯಂತ ಮನುಷ್ಯರ ಒಡೆತನ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಲ್ಲ. ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಪಕ್ಷಿಗಳು, ಸಸ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ತನ್ನಹಾಗೆ ಮನುಷ್ಯಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪುರುಷ ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಸ್ತಿಯಂತೆ ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸುವುದನ್ನನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂಗಾಂಗ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯಲ್ಲಿ, ಧೀಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಮಾಧುರ್ಯದಲ್ಲಿ, ಜಗದತ್ರಾಣವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಿಗಿಲಾಗಿದ್ದು ಅವಳನ್ನು ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಳುವೆನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕೃಪಣತೆಯ ಕುರುಹು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

"-------------ಮಾನವಂ / ತನ್ನೊಡೆತನವ ಪೆಣ್ಣಮೇಲ್ಪಲೋದ್ಬಂಧದಿಂ / ಪೇರುವೊಡೆ, ಬಾಳನಡೆಯಕ್ಕುಮಸ್ವಾಭಾವಿಕಂ."[196] ಎಂಬ ಅವನ ಮಾತು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಸ್ಥಾಪಿಸಹೋದರೆ ಬದುಕು ಹೇಗೆ ಏರುಪೇರಾಗುತ್ತದೆ, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅವಶ್ಯಕವೋ ಹಾಗೇ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೂ ಅವಶ್ಯಕ, ಒಬ್ಬರಿಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ದುಷ್ಯಂತ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಒಡೆಯ–ದಾಸಿ ಸಂಬಂಧ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಗೆಳೆತನದ ಸಂಬಂಧದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅವಳಿರದ ಬಾಳ್ ಶೂನ್ಯ; ಮನೆ ಶೂನ್ಯ"[197] ಎಂದು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳುವ ದುಷ್ಯಂತ "ಅಭೀಲಕ ಅವಳ ದೇಹದ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿ ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ ನಿಜ. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅವಳ ಭಾವಗಳು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮನವನ್ನು ಗೆದ್ದಂತಾಯ್ತೆ? ಎಂದು ಅವನ ರಾಯಭಾರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದೇಹ ಬೇರೆ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಆ ರಾಯಭಾರಿ ಬೆಳೆದಿರಬೇಕಲ್ಲ!

ಆದರೆ ಶಕುಂತಲೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಉದಾರಿಯಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ದುಷ್ಯಂತ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಕರೆತರಲು ಧೈರ್ಯಮಾಡದೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ! ಅವಳ ಮೇಲೆ ಅಭೀಲಕನ ಒಡೆತನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅವನು ಅಭೀಲಕನಿಗೆ ಶಕುಂತಲೆಯು ಬರೆದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪತ್ರವನ್ನು ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ರಾಯಭಾರಿ ಒಪ್ಪಿಸಿದಾಗ ತೀರಾ ಬದಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ವಾಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಕರೆತರಲು ಹೊರಟಿದ್ದ ತನ್ನ ಸಹೋದರರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ!!

5.4.7.5 <u>ಶಕುಂತಲೆ ದುಷ್ಯಂತರ ದ್ವಿತೀಯ ಭೇಟಿ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಈ ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಏಳು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯ ನಂತರ ಶಕುಂತಲೆ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಅವನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೆ. ಶಕುಂತಲೆ ತಾನಾಗಿಯೇ ಅರಮನೆಗೆ ಮಗುವಿನೊಂದಿಗೆ ಬಂದಾಗ ದುಷ್ಯಂತನ ಸಹೋದರರು ಅವಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಅತಿಥಿಗೃಹದಲ್ಲಿಟ್ಟು

ಆದರಾತಿಥ್ಯದಿಂದ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರದ ದುಷ್ಯಂತನ ನಡವಳಿಕೆ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅತೀವ ದುಃಖವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅತಿಥಿಯಾಗಿ ಸತ್ಕರಿಸುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಆನಂದದ ಬದಲು ಯಾತನೆಯನ್ನೇ ತರುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಅನುಭವಿಸಿದ ಏಳು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘ ನೋವು ಯಾತನೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ಸಿಗುವ ಅವಳ ಚಿಕ್ಕ ಆಸೆಯೂ ಬಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ.

ಮರುದಿನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಾಗ ಕಣ್ವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಅಘಮರ್ಷಣ ಮತ್ತು ಕಣ್ವಸಹೋದರಿ ಕಾತ್ಯಾಯನಿಯರಿದುರೆ ತಾನು ಅವಳನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳದಿರಲು ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಶಂಕೆ ನಿವಾರಣೆ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವನ ಮಾತು ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಅತೀವ ದುಃಖಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ದುಷ್ಯಂತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಶಂಕೆ ಕೇವಲ ತನಗೆ ಮಾಡಿದ ಅವಮಾನವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕಣ್ವರಿಗೆ, ಕಾತ್ಯಾಯನಿಗೆ, ಆಶ್ರಮವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಮೇನಕೆಯ ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಮಾಡಿದ ಅವಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ ಶಕುಂತಲೆ. ತನ್ನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸುಶಯವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ವರಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಚರ್ಚಿಸಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಬಹಳಷ್ಟು ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ತೊರೆಯಲು ರಾಮ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಅವನ ಉತ್ತರ ಇದು:

"ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂ ಮಿಗಿಲಲ್ತೆ / ಜನಪದಂ ? ನೀಂ ಬಲ್ಲೆ, ದೈವ ಮಂತ್ರಾಧೀನ / ನೆಲದೊಡೆಯನಂತೆ ಜನಾದಾಧೀನ. ಅವನ ಬಾಳ್ / ಅವರೊಡಮೆ. ಮೂರ್ಧಾಭಿಷಕ್ತನಾದೊಡಮರಸು / ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ತನ್ನದಂ ಅರ್ಪಿಪಂ ಜನತೆಗೆನೆ. / ಅವನೆಲ್ಲಮುಂ. ಲಯವನ್ನೈದುವುದು ಜನಪದದ / ರೋಚಕ ಸದಿಚ್ಚೆಯೊಳ್."[198] ಪುತ್ರೋತ್ಸವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿ ತಂದವರೊಡನೆ ತನಗೇನೂ ತಿಳಿಯದು ಎಂಬಂತೆ ನಡೆದುಕೊಂಡುದುದಕ್ಕೆ, ತಾನೇ ಬಂದು ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವನ್ನು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಕೆ ಅವನು ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವಾದರು ಏನು? "ತಾನೆ ಬಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೆ ನ್ಯಾಯದ ಪರ ಇರದೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಪರ ವಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂಬುದು!

ಕೊನೆಗೆ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆಯ ಶೀಲದ ಚರ್ಚೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಾಗೆ ತಾನು ಶೀಲವಂತೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಶಕುಂತಲೆ ಏನೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಲು ಅವಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ನಾನು ಅಭೀಲಕನಿಗೆ ಯಾವ ಪತ್ರವನ್ನೂ ಬರೆದುದಿಲ್ಲ, ಅದೆಲ್ಲ ಅವನ ಕುತಂತ್ರ. ತಾನು ಎಂದಿಗಿದ್ದರೂ ನಿನ್ನವಳೇ" ಎಂದು ಅವಳು ಎಷ್ಟು ಹೇಳಿದರೂ ದುಷ್ಯಂತ ನಂಬದೆ ಒಬ್ಬ ಅಪ್ಪಟ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕನಾಗಿಯೇ ಅವಳೊಡನೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. "ನೀನು ಅಭೀಲಕನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದುದರಿಂದ ನೀನು ನನಗೆ ಪರಸತಿಯಾಗುವಿ. ಪರಸತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಸೆ ಪಡುವುದು ಅನ್ಯಾಯ" ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವಳು ಆಣೆ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಿದಾಗ, 'ಚಪಲೆ' ಆಣೆ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸುಲಭ ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಅವಿವೇಕ ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, *"ಆ ಗಣಿಕೆ ಮೇನಕೆಯ / ಕಾಮದಿಂ ಜನಿಸಿರ್ಪ ಕತದಿನಾ ಸಹಜತರ / ಚಾತುರ್ಯವೊದವುಗುಂ ನಿಚ್ಚಳಂ"*[199] ಎಂದು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ! ಇದನ್ನು ಕೇಳಿ ತಾಳ್ಮೆಯ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಶಕುಂತಲೆ "ಅವಿಚಾರಿ" ಎಂದು ಗುಡುಗುತ್ತಾಳೆ, ಮೇಘ ಘರ್ಜನೆಯಂತೆ. ಇದೇ ದುಷ್ಯಂತ ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಜನನವನ್ನು "ಮನುಷ್ಯ-ದೇವರ ಸಂಗಮದಿಂದ ಜನಿಸಿದ ಅದ್ಭುತ ಚೇತನ" ಎಂದು ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾನೆ!

ಬಹುತೇಕ ಭಾರತೀಯ 'ಶಿಷ್ಟಕುಲ'ದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮಗೆ 'ಶೀಲ' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಾಣ' ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಶೀಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ತಾನು ಶೀಲವಂತೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲಳಾದ ಶಕುಂತಲೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದು

ಶೀಲವನ್ನೆ. *"ಪೆಣ್ ಅಶ್ಲೀಲವತಿಯಾಗಿ / ಜನದ ಬಾಯಿಗೆ ಬಿಳ್ದು ಬದುಕುವುದಕೆಂತ, ಸಾವೆ ಕಡುಸೊಗವನಿತ್ತಪುದು"*[200] ಎಂಬ ಅವಳ ಮಾತು ಕೇವಲ ಅವಳ ಮಾತಾಗಿರದೆ ಶೀಲಶಂಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ನೋವು ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ತತ್ತರಿಸಿಹೋಗುವ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಂತರಾಳದ ಮಾತಾಗಿದೆ.

"ಅವಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಗುವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಇಡೀ ನಾಡಿಗೆ ಅವಮಾನ ಅವರನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸು" ಎಂಬ ತಮ್ಮಂದಿರ ಮಾತಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದೆ ದುಷ್ಯಂತ ಅಂತಃಪುರದೆಡೆಗೆ ನಡೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೂ ದುಷ್ಯಂತನಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶಕುಂತಲೆ ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಅತಿಥಿಗೃಹದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಾಗ ಅವಳ ಮೈದುನರು ಬಂದು ತಮ್ಮ ಅಳಲು ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೊಂದಿಷ್ಟು ಸಮಾಧಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರಲ್ಲೊಬ್ಬ ಹೇಳುವ, *"ಈಗಳೀಗಂ ಕಣ್ಣೆವೆಯುನರಸುತ್ತಿರುವ / ಚಿಣ್ಣನಂ, ತೊರೆಯಲುಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಮಿವು / ಆವ ಧರ್ಮದ ತಿರುಳೋ?"*[201] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ಕೈಕೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ರಾಮನನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕಳಿಸಲು ಕಾರಣನಾದ ದಶರಥನ ವರ್ತನೆಗೆ ಕ್ರೋಧಗೊಂಡ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಸುಮಿತ್ರೆಯೆದುರು ಬಂದು ಹೇಳುವ "ಪಿತನಾದಡೇಂ ಚಪಲಮತಿ ಗೌರವಕ್ಕರ್ಹನೆ ? ಶಾಸನಾರ್ಹಂ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನನೆಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸಂಭದ್ದ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತರುಣ ಪೀಳಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಈ ಮಾತುಗಳು ಧ್ವನಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ದುಷ್ಯಂತನಿಂದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅನ್ಯಾಯವಾದರೂ ಕೂಡ ಅವನನ್ನು ನಿಂದಿಸುವುದನ್ನು ಶಕುಂತಲೆ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಇದೆಲ್ಲ ವಿಧಿಯಾಟ. ನಿಮ್ಮಣ್ಣ ಒಳ್ಳೆಯವರು, ಅವರನ್ನು ನಿಂದಿಸಬೇಡಿ" ಎಂದು ಅವನ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಅವಳೇ ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ! ತನ್ನ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ದುಷ್ಯಂತ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಣನಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ತನ್ನ ವಿಧಿಯೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ, ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀಯರಂತೆ.

5.4.7.6 <u>ಲಕ್ಷಣಾ ಶಕುಂತಲೆಯ ಭೇಟಿ ಪ್ರಸಂಗ</u>

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ರಾತ್ರಿ ಅವಳನ್ನು ಕದ್ದು ಭೇಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ದುಷ್ಯಂತನ 'ಅಧಿಕೃತ' ಹೆಂಡತಿ ಲಕ್ಷಣಾ. ಲಕ್ಷಣಾ ಬಂದು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೀತಿಗೌರವ ಉಕ್ಕಿಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ ಮನಬಿಚ್ಚಿ. ತಾನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಞಿಯಾಗಿದ್ದೂ ಶಕುಂತಲೆಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡಲಾಗದ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕತೆಗೆ ಲಕ್ಷಣಾ ಮರುಗುತ್ತಾಳೆ. "ನೀನೇಕೆ ಸಾಮ್ರಾಟನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಅಸಹಾಯಕ" ಎಂದು ಶಕುಂತಲೆಯೇ ಅವಳನ್ನು ಸಮಾಧಾನಮಾಡುತ್ತಾಳೆ!

"ಜನತೆಯೀ ದೌಷ್ಟ್ಯಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗುಂ ಪೆಣ್ಣೆಬಲಿ. / ಅವಳಸ್ವತಂತ್ರೆ. ಜನನಾಯಕರ ನಿವಹಮದು / ವ್ಯವಹರಿಸದಿರ್ಕೆ ಪೆಣ್ಣಬಲೆ ಎಂದೆಂಬ ಜಳ್ಳು / ನುಡಿಯಂ ಬಳಸಿ. ಬಲಾಬಲದ ತರತಮಂಗಳ್ / ಅಂತದೀ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಂ. ಅದನನ್ವಯಂ / ಆತ್ಮದನಂತತೆಗೆ. ಆತ್ಮಬಲಮೊಂದೆ ತೆರ / ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರೀರ್ವರೊಳ್"[202] ಎನ್ನುವ ಶಕುಂತಲೆ ಹೇಗೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಬಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಗೆ ತಿಳಿಸುವಾಗ ಅನ್ಯಾಯದ ಅರಿವಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಕೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅರಿವಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಅಗತ್ಯ ಬಲವಿರದೆ ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದುಷ್ಯಂತನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಅವಳು ಮಾಡುವ ವಾದ ಅವಳೊಬ್ಬ ಪ್ರಾಜ್ಞಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ಎಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥಳಾದರೂ ಅವಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಸಮಾಜದ ಎದುರು ತೀರಾ ಚಿಕ್ಕದಾದ ಕಾರಣ ಗೆಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದನ್ನು 'ವಿಫಲ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿಯ ಕಡಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಅದೇಕೆ

ಆರ್ತಳಾದಳೋ, ದೀನಳಾದಳೋ ಎಂದು ಕೊರಗುವ ಅವಳ "'ಪಾಪ ಪೆಣ್' ಎಂದೆನುವ ಕರುಣೆಯನವಶ್ಯಕಂ / ಬರಿಬರಿದೆ"[203] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕರುಣೆಯೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಶೋಷಿತ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಮನದಾಳದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ಕೊನೆಗೂ ಶಕುಂತಲೆಯ ಬದುಕು ಅತಂತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಮರಳಿ ಅರಣ್ಯವಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ. ಮರಳಿ ಕಣ್ವರಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಉಚಿತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತೌರು ಎಷ್ಟೇ ಚೆನ್ನಾಗಿದ್ದರೂ ಮದುವೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ದಿನ ಇರಬಾರದು ಎಂಬ ಅವಳ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿಂದೆ 'ಕೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣು ಕುಲಕ್ಕೆ ಹೊರಗೆ' ಎಂಬ ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ದುಷ್ಯಂತನ ಚಿತ್ರವಿರುವ ಪದಕವೊಂದನ್ನು ನೆನಪಿನಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಲಕ್ಷಣಾ ಅವಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಅವಳು ಅತೀವ ಆನಂದಪಡುವುದು ಕೂಡ 'ಏನೇ ಆದರೂ ನಾನು ಅವನಿಗೆ ಅಧೀನಳಾದವಳು' ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಭಾವವೇ ಆಗಿದೆ.

ಲಕ್ಷಣಾ ಮತ್ತು ಶಕುಂತಲೆಯರ ಭೇಟಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಏನೆಂದರೆ, ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವವರು ನಮ್ಮವರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಅವರ ಪರವಹಿಸಬಾರದು. ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಯಾರೇ ಇರಲಿ ನಾವು ಅವರಕಡೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು. ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ಹೆಣ್ಣೂ ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಸವತಿ ಮತ್ಸರದ ಸುಳಿವೇ ಇರದೇ ಶಕುಂತಲೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟಾಗ *"ಇಂಥ ನಿರ್ಮಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಭಾಗ್ಯ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಯಿತೆ"* ಎಂದು ಲಕ್ಷಣಾ ಕೊರಗುವುದು, *"ನೀನಿಲ್ಲದೆ ನನ್ನ ಭಾಗ್ಯ ಕಡಿಮೆ ಆಯಿತೆ, ಕೈಗೆ ಬಂದ ತುತ್ತು ಬಾಯಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ"* ಎಂದು ಅವಳು ದುಃಖಿಸುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯ ಪತಿವ್ರತಾ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಚಾರಧಾರೆಯೊಂದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

5.4.7.7 <u>ದುಶ್ಯಂತನ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ:</u>

ಶಕುಂತಲೆ ಅತ್ತ ಮತ್ತೆ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದ ನಂತರ ಕಥೆ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೆಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಪಡುತ್ತಾನೆ ದುಷ್ಯಂತ. ಅವನ ರಾಣಿಯಾದ ಲಕ್ಷಣಾಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಪ್ಪುಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತೆಂದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಕುಂತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಶಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ, *"ತೋಲದೆಳೆಯನಿತಾದೊಡಂ ಸಂಶಯವ ಕಾಣೆ / ನಾನವಳ ಶಕ್ತಿಯೋಳ್ ಬದುಕಬಲ್ಲಳ್ ಜಾಣೆ / ದಿಟಂ ನಾಂ ಬೇಯುತಿಹೆನೆನ್ನ ಅವಿವೇಕಕ್ಕೆ"*[204] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವನು ಅವಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾದರೂ ಏಕೆ? ಅದು ರಾಜನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ 'ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮ'ವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜನೆಂಬುವನಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಭಾವನೆಗಳಂತೆ ನಡೆಯುವ ಅವರ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಮಾತ್ರ. *"ಸಿಂಹಾಸನವ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದೆ ದೊರೆಯರ್ಪಿಸುವನಲ್ತೆ, ತನ್ನ / ತನುಮನಗಳನ್ನೆಲ್ಲಮಂ ಜನತೆಯೆಂದೆಂಬ / ದೇವರ್ಗೆ. ಐಕ್ಯಮೆರಡುಂ. ಅಭೇಧ್ಯಂ ಕಣಾ"*[205] *"ನೆಲವನಾಳ್ವಂಗೆ ತನ್ನದೆನುವೊಂದೇನುಮಂ / ನಾಡವಿಧಿಯಿತ್ತುದಿಲ್ಲಂ. ತನು ಮನಗಳುಂ ವಿಶ್ವಂಭರಾಧಿಪಗೆ ತನ್ನದಲ್ಲೆಂಬುದಂ"*[206] ಎಂದು ಅವನು ಅವಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಿಸಲಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಮೂಲಕ ಅವನ ತಾಯಿ ಅದೆಷ್ಟು ನೊಂದಿರಬಹುದೆಂದು ನೆನಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಶಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ದುಷ್ಯಂತ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ (ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಿಸಿ ಸುಖಿಸುವ) ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಈ ರಾಜತ್ವದಿಂದಾಗಿ ತನಗಿಲ್ಲವಾಯಿತಲ್ಲ ಎನಿಸಿ ಆ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ

ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೋಗುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವನು ಲಕ್ಷಣಾಳ ಎದುರು ಹೇಳಿದಾಗ, ಅದು ಕರ್ತವ್ಯ ಲೋಪವಾಗುತ್ತೆ ಎಂದು ಅವಳೇ ಅವನನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆ ಕಂದಮೂಲಗಳನ್ನು ತಿಂದು ಬದುಕುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಭೋಗದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಾಳ ಮಾತನ್ನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ನೋವನ್ನು ಸಾಂತ್ವಾನಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ದುಷ್ಯಂತ ರಾಜನ ಮೆತ್ತನೆ ಹಾಸಿಗೆ, ವೈಭವ ಜೀವನ ಎಲ್ಲ ತೊರೆಯುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ತಾನೊಪ್ಪಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಅಂಗಾಂಗ ಸಂಗ" ಎಂದು ಲಕ್ಷಣೆಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಪತಿವ್ರತೆಯೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಾ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲುಂಟೆ! ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ 'ಶಕುಂತಲೆಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದು ತನಗೂ ಬೇಡ' ಅನ್ನಿಸಿ ಅವಳು ಗಂಡನೊಂದಿಗಿನ ಅಂಗಾಂಗ ಸುಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಬ್ಬ 'ಆದರ್ಶ' ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದುಷ್ಯಂತನೇನೋ ತಪ್ಪುಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಪಡುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಏನೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡದ ಲಕ್ಷಣಾ ಕೂಡ ಏಕೆ ಗಂಡನ ಸಂಭೋಗ ಸುಖದಿಂದ, ರಾಜಭೋಗದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯಂತೆ ಗಂಡನಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದವಳಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ತಪ್ಪು ತಾನು ಮಾಡಿದರೇನು ತನ್ನ ಗಂಡ ಮಾಡಿದರೇನು ಅದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಗೆ ತಾನೂ ಅರ್ಹಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವಳು. *"ನಿನಗೆ ಮುದವೀವುದೆನೆ / ಹರಣಮಾದೊಡಮೆನಗೆ ತೃಣಸಮಂ"*[207] ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ಅವಳು ಗಂಡನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ನೀಡಲು ತಯಾರಿರುವವ ಸತಿಶಿರೋಮಣಿಯೆ!

5.4.7.8 ಶಕುಂತಲೆ ದುಷ್ಯಂತರ ಪುನರ್ ಮಿಲನ ಪ್ರಸಂಗ:

ಕೊನೆಗೆ ಶಕುಂತಲೆ ದುಷ್ಯಂತರು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಶಕುಂತಲೆಯ ಮಗ ಶತ್ರು ಅಭೀಲಕನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಸೋಲಿಸಿ ಪರಾಕ್ರಮ ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಋಷಿಗಳು ಮಗನನ್ನು ಮತ್ತು ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ದುಷ್ಯಂತನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಜನ ದೂತರಿಂದ ಕರೆಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಕಣ್ವಾಶ್ರಮದಿಂದ ಕಣ್ವರನ್ನೂ ಕಾತ್ಯಾಯಿನಿಯನ್ನೂ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆ ಮತ್ತು ದುಷ್ಯಂತರ ಪುನರ್ಮಿಲನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕು ಬದುಕುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಿರುಗಾಳಿಯಂತೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ, ಅದನ್ನು ಹಿಗ್ಗಾಮುಗ್ಗಾ ಜಗ್ಗಾಡಿ ತನಗೆ ಮಾಡಬಾರದ ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿ, ತನ್ನ ಇಡೀ ಬದುಕನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿದ ದುಷ್ಯಂತ ಮತ್ತೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೇರಲು ಬಂದಾಗ, ಶಕುಂತಲೆ ಒಬ್ಬ ಶೋಷಿತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರಬೇಕಾದ ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಾತ್ವಿಕ ಕೋಪವನ್ನೂ ತೋರದೆ ಓದುಗರಿಗೆ ನಿರಾಸೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಓದುಗರಿಗೇ ದುಷ್ಯಂತನ ಮೇಲೆ ಕೋಪ ಬರುವಂತಿದೆ ಸಂದರ್ಭ. ಆದರೆ ಈ ಶೋಷಿತ ಶಕುಂತಲೆ, "ಈಗಲಾದರೂ ಅವನು ಬಂದನಲ್ಲ ಅದೇ ತನ್ನ ಭಾಗ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ತನ್ನೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಹಣೆಬರವೆ ಕಾರಣ"ವೆಂದು ಸಮಾಧಾನದ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸೂತ್ರದ ಗೊಂಬೆಯಂತೆ ಅವನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ.

ಇನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಋಷಿಮುನಿಗಳು ಸಹ ಅಂತಹ ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದುದಕ್ಕಾಗಿ ದುಷ್ಯಂತನನ್ನೇ 'ಭಾಗ್ಯವಂತ' ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಕುಂತಲೆಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವಳ ನೋವು ಯಾತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ಮರುಕವೂ ಇಲ್ಲ. "ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕುಲ ಸಂಜಾತೆ ಶಕುಂತಲೆ ಮಾನವತ್ವದಿಂದ ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತೋಷಪಟ್ಟರು ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ" ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಗಂಡಿನೊಂದಿಗೆ ಕಾಮ

ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಸುಖಿಸಿ ಸಂತೋಷಿಸಬೇಕಾದ ಅವಳ ಬದುಕೆಲ್ಲ ಒಣಗಿಹೋದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಗಮನವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆದರ್ಶವೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ್ದೂ 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ' ಎನ್ನಬಹುದು.

5.4.8 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಶಾಕುಂತಲಾ':

'ಶಾಕುಂತಲಾ'ವನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಕಥೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿಜ್ಞಾನ ಶಾಕುಂತಲಾ' ಗಳನ್ನು ರಷ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಷ್ಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಸಾಹಿತಿ ಕರಮ್ ಜೀನ್ "ಕಾಳಿದಾಸ ಹೋಮರ್ ನಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಲೇಖಕ" ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ.[208] ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಕೂಡ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಅವನ ಒಂದು 'ಮೇರುಕೃತಿ' ಎಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದಿದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ, "ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆ ಒಂದು ಬಂಗಾರದ ಅದಿರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರವು ಕಣಕಣವಾಗಿ ಎಳೆಎಳೆಯಾಗಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಗ್ಗಲ್ಲಿನ ಮಧ್ಯೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ; ಬಹುಭಾಗವಿರುವ ಆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿ ತೆಗೆದು ಬಂಗಾರವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ಸುಂದರವಾದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಎರಕಹೊಯ್ದು ಮೆರಗುಕೊಟ್ಟು ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲಾಮೂರ್ತಿ" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರು.[209]

ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಮೂಲದಲ್ಲಿನ ದುಷ್ಯಂತನ ಚರಿತ್ರೆ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ; ಅವನು ಋಷಿಗೌರವದಿಂದ ಆಶ್ರಮ ಹೊಕ್ಕರೂ ರೂಪಮೋಹಿತನಾಗಿ, ಭೋಗಲಾಲಸೆಯಿಂದ, ಮುಂದನ್ನು ಯೋಚಿಸದೆ ಮಾತುಕೊಟ್ಟು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಒಂದು ಕಡೆ ಕಣ್ವರಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜನರಿಗೂ ಹೆದರಿ ಪತಿವ್ರತೆಯೂ ಅಸಹಾಯಕಳೂ ಆದ ಧರ್ಮಪತ್ನಿಯನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಅಧರ್ಮ. ಆದರೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನು ರಾಜರ್ಷಿ. ಸ್ವರ್ಗಮರ್ತ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಪಡೆದವನು. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅವನಿಗೆ ಭೂಷಣವೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಳ್ಳೆಯ ವಸ್ತು ತಾನಾಗಿ ಕೈಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ತನ್ನದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವಾಗಲು, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಧೈರ್ಯವು ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಆಮೇಲೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯಲು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಪಟ್ಟ ಪರಿತಾಪವೆಷ್ಟು! ಒಳ್ಳೆಯ ವಸ್ತು ಹೋಯಿತಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅಧರ್ಮ ಮಾಡಿದೆನಲ್ಲ ಎಂದು. ಕೊನೆಗೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆದ ಮನಸ್ಸಮಾಧಾನ ಸಂತೋಷಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುರೂಪವಾದವುಗಳೇ."[210]

ಕರಮ್ ಜೀನ್ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಕಾಳಿದಾಸನ ನಾಟಕವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಅವರು ಕಾಳಿದಾಸನು ದುಷ್ಯಂತನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಶಕುಂತಲೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅವರಿಗೆ 'ಭೂಷಣ'ವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಶಕುಂತಲೆಯ ನೋವು-ಅಸಹಾಯಕತೆ ಯಾವುವೂ ಅವರಿಗೆ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಶಕುಂತಲೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪರೂಪದ 'ಒಳ್ಳೆಯ ವಸ್ತು' ಆಗಿಯೇ ಕಂಡಿದ್ದಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು 'ಉತ್ತಮ ಸರಕಿದು ಅತಿಲಾಭ ತರುವಂಥ' ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದೋಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ರಾಮರಾಯರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರು ಕಾಳಿದಾಸನ ಈ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರ ಕಾರಣ, ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯಾ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕವಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಅವರಿಗಿಂತ ಅಷ್ಟೇನೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಉದಾರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಸ್ತ್ರವಾದ ಅವಳ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಗಂಡಿನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿ ಬೇರ್ಪಡಲು 'ಶಾಪ' 'ವರ' ತಂತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ರಾಮರಾಯರಿಗೆ ಇವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆನಿಸಿ ಅವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆನಿಸಿರಬಹುದು. ಅದು ನಾವು ತುಂಬಾ ಗೌರವಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ 'ಶೀಲದ ಶಂಕೆ'ಯ ತಂತ್ರವಿದೆಯಲ್ಲ ಇದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಾಣಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾಕಿದಂತಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣಾ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಿರಾಸೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

0-0-0-0-0

---

1 ಗಾಂಧಾರಿಗೆ ನೂರು ಮಕ್ಕಳು ಇದ್ದವು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅವಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಇದ್ದಂಥವು ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದ ಮಕ್ಕಳು ಧೃತರಾಷ್ಟ್ರನ ದಾಸಿಯರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬುದು ಎಸ್.ಎಲ್.ಭೈರಪ್ಪ ಅಂಥವರ ನಿರೂಪಣೆ. ನೋಡಿ ಡಾ. ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪ, ಪರ್ವ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಜಂಗಮಮೇಸ್ತ್ರೀಗಲ್ಲಿ, ಬಳೇಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. ನಾಲ್ಕನೇ ಮು. 1995. (ಮೊ.ಮು.1979).

2 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: v.

3 ಅದೇ. ಪುಟ: v.

4 ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ 'ನಾಯಕ' ಎಂಬುವನು ಯಾರು ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಾದಗ್ರಸ್ತ ಸಂಗತಿ. ಪಂಪ ಅರ್ಜುನನ್ನು, ರನ್ನ ಭೀಮನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

5 ಭಗವದ್ಗೀತೆಯು ಈಗ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಮಹಾಭಾರತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಭಾಗವಾಗಿದ್ದು ಇದು ಮಹಾಭಾರತದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅದು ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಚನೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗೀತೆಯ ರಚನೆಯ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಈ ಬಗ್ಗೆ 'ಗೀತೆ' ಕ್ರಿ.ಪೂ. 5ನೇ ಶತಮಾನದ್ದಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಡಾ. ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೆ, ಡಾ॥ ಡಿ.ಬಿ. ಕೋಸಾಂಬಿ ಅವರು ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿ.ಶ. 6ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ರಚನೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಸುಮಾರು 600 ವರ್ಷಗಳ ಅಂತರ ಈ ಇಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಗೀತೆಯ ರಚನಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್, (ಅನು:ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್.), ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, (ಸಂ: ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಮತ್ತು ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999(ತೃ.ಮು).

6 ಇಂತಹ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಗೋರಕ್‌ಪುರದ ಗೀತಾ ಪ್ರೆಸ್ ಸುಮಾರು 80 ಲಕ್ಷ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ವಿತರಿಸಿದೆಯಂತೆ. ನೋಡಿ: ಶ್ರಿಮದ್ ಭಗವದ್ಗೀತಾ, ಗೋವಿಂದಭವನ, ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಗೀತಾ ಪ್ರೆಸ್, ಗೋರಕ್‌ಪುರ,

7 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಮತ್ತು ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್ (ಅನು:ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್.), ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999(ತೃ.ಮು).

8 ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಂಧಗಳು. ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, (ಸಂ.ಡಾ., ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ), ಸಂಪುಟ: 3, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1994, ಪುಟ: 519-550.

9 ರಂಗನಾಥ ದಿವಾಕರ ಅವರ ಗೀತೆಯ ಗುಟ್ಟು ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಮಾತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಜತ್ತಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ: ರಂಗನಾಥ ದಿವಾಕರ, ಗೀತೆಯ ಗುಟ್ಟು, ಲೋಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ - ಬೆಂಗಳೂರು, 1989 (6ನೇ ಮು.), ಪುಟ: xiv.

10 ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಗೋಕಾಕರ ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿಯು ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ.

11 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ಡಾ. ಎ.ಎಂ. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ,(ಸಂ), ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 11, ಭಾಗ 1, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999, ಪುಟ: 158 & 159.

12 ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ (ಅನು), ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಡಾ. ವಿ.ಆರ್. ನಾರ್ಲಾ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001, ಪುಟ: 30.

13 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎಸ್.ಜಿ. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಅವರ 'ಭಗವಗ್ಗೀತೆಯ ಒಗಟು' ಎಂಬ ಲೇಖನ ನೋಡಬಹುದು. ನೋಡಿ: ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಮತ್ತು ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್ (ಅನು:ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್.), ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999(ತೃ.ಮು).

14 ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಡಾ.ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು-ಸಂಪುಟ: 3, (ಸಂ. ಡಾ.ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ),ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1994. ಪುಟ: 519-550.

15 ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಗುರುತಿಸಿದ ಈ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ.

16 ವಾಸಾಂಸಿ ಜೀರ್ಣಾನಿ ಯಥಾ ವಿಹಾಯ। ನವಾನಿ ಗೃಹ್ಣಾತಿ ನರೋಪರಾಣಿ॥
ತಥಾ ಸರೀರಾಣಿ ವಿಹಾ ಜೀರ್ಣಾನ್ಯನ್ಯಾನಿ। ಸಂಯಾತಿ ನವಾನಿ ದೇಹೀ॥ (ಗೀತೆ – 2-22)

17 ನ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇ ವಾ ಕದಾಚ। ನ್ನಾಯಂ ಭೂತ್ವಾ ಭವಿತಾ ವಾನ ಭೂಯಃ॥
ಅಜೋ ನಿತ್ಯಃ ಶಾಶ್ವತೋಯಂ ಪುರಾಣೋ। ನ ಹನ್ಯತೆ ಹನ್ಯಮಾನೇ ಶರೀರೇ॥ (ಗೀತೆ 3:20)

18 ಯ ಏನಂ ವೇತ್ತಿ ಹಂತಾರಂ ಯಶ್ಚೈನಂ ಮನ್ಯತೇ ಹತಮ್।

ಉಭೌ ತೌ ನ ವಿಜಾನಿತೋ ನಾಯಂ ಹಂತಿ ನ ಹನ್ಯತೆ॥ (ಗೀತೆ 2:19).

19 ಅಥಃ ಚೈನಂ ನಿತ್ಯಜಾತಂ ನಿತ್ಯಂ ವಾ ಮನ್ಯಸೇ ಮೃತಮ್।
ತಥಾಪಿ ತ್ವಂ ಮಹಾಬಾಹೋ ನೈನಂ ಶೋಚಿತುಮರ್ಹಸಿ॥ (ಗೀತೆ_2:26)
ಜಾತಸ್ಯ ಹಿ ಧ್ರುವೋ ಮೃತ್ಯುರ್ಧ್ರುವಂ ಜನ್ಮ ಮೃತಸ್ಯ ಚ।
ತಸ್ಮಾದಪರಿಹಾರ್ಯೇರ್ಥೇ ನ ತ್ವಂ ಶೋಚಿತುಮರ್ಹಸಿ॥ (ಗೀತೆ_2:27).

20 ಗೀತೆಯ 2ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ 32 ರಿಂದ 36ರ ವರೆಗಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅವನ ಈ ಮೂರನೇ ಧಾಟಿಯ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ.

21 ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಡಾ.ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು-ಸಂಪುಟ: 3, (ಸಂ. ಡಾ.ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1994, ಪುಟ: 528.

22 ತಿಲಕರಂಥ ಕೆಲವು ನಾಯಕರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಮುಂದೆ ಏನೆಲ್ಲ ಆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಗಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಖಿಲಾಫತ್ ಚಳುವಳಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿ ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗುವ ಅಪಾಯ ಬಂದೊದಗಿತು. ಗಾಂಧಿ ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಏನೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಕೊನೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು ದೇಶವನ್ನೇ ಹೋಳುಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿತು!

23 ಡಾ. ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, 'ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ,' ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, (ಸಂ: ಡಾ.ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ), ಕ.ಸಂ. ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998, ಪು. 419.

24 ಶ್ರೇಯಾನ್ಸ ಧರ್ಮೋವಿಗುಣಃ ಪರಧರ್ಮಾತ್ಸ್ವನುಷ್ಠಿತಾತ್।
ಸ್ವಧರ್ಮೇ ನಿಧನಂ ಶ್ರೇಯಃ ಪರಧರ್ಮೋ ಭಯಾವಹಃ॥ .(ಗೀತೆ – 3:25)

25 ರಂಗನಾಥ ದಿವಾಕರ, ಗೀತೆಯ ಗುಟ್ಟು,' ಲೋಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಟ್ರಸ್, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, 1989 (ತೃ.ಮು), ಪುಟ: 147.

26 ವಿನೋಬಾ ಭಾವೆ, ಗೀತಾ ಪ್ರವಚನ, (ಅನು: ಸಿದ್ಧವನಹಳ್ಳಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಜೂನ್, 1988 (11ನೇ ಆವೃತ್ತಿ), ಪುಟ: 294.

27 ಅದೇ.

28 ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯಂ ಮಯಾ ಸೇಷ್ಟಂ ಗುಣಧರ್ಮ ವಿಭಾಗಶಃ – ಗೀತೆ – 4:13)

29 ಸ್ವಧರ್ಮಮಪಿ ಚಾವೇಕ್ಷ್ಯ ನ ವಿಕಂಪಿತುಮರ್ಹಸಿ।
ಧರ್ಮ್ಯಾದ್ಧಿ ಯುದ್ದಾಚ್ಛ್ರೇಯೋನ್ಯತ್ ಕ್ಷತ್ರಿಯಸ್ಯನ ವಿದ್ಯತೇ॥ ಗೀತೆ – 2:31)

30 ಗೀತೆಯ ನಾಲ್ಕನೇ ಅಧ್ಯಾಯದ 38ನೇ ಶ್ಲೋಕ.

31 ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

32 ಇಂದ್ರಿಯಾಣಿ ಮನೋಬುದ್ಧಿರಸ್ಯಾಧಿಷ್ಠಾನ ಮುಚ್ಯತೇ।
ಏತೈರ್ವಿಮೋಹಯತ್ಯೇಷ ಜ್ಞಾನಮಾವೃತ ದೇಹಿನಂ॥ (ಗೀತೆ – 3:41)

33 ಅಜ್ಞಶ್ಚಾಶ್ರದ್ದಧಾನಶ್ಚ ಸಂಶಯಾತ್ಮಾ ವಿನಶ್ಯತಿ।
ನಾಯಂ ಲೋಕೋಸ್ತಿ ನ ಪರೋನ ಸುಖಂ ಸಂಶಯಾತ್ಮನಃ॥ (ಗೀತೆ–3:41)

34 ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಒಗಟುಗಳು, ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು, ಸಂಪುಟ: 4, (ಸಂ: ಡಾ.ಎ.ಎಂ.ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1995, ಪುಟ: xxxi.

35 ಡಾ॥ ಎಸ್. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್, (ಅನು: ಕೋ ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ) 'ಹಿಂದೂ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ' (The Hindu View of Life), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990. ಪುಟ: 57.

36 ನೋಡಿ:ಎ.ಎನ್. ಮೂರ್ತಿರಾವ್, ದೇವರು, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. 5ನೇ ಮು. 1996, ಪುಟ: 143.

37 ಇತಿ ತೇ ಜ್ಞಾನಮಾಖ್ಯಾತಂ ಗುಹ್ಯಾದ್ಗುಹ್ಯತರಂ ಮಯಾ।
ವಿಮೃಶ್ಯೈ ತದಶೇಷಣ ಯಥೇಚ್ಛಸಿ ತಥಾ ಕುರು॥ (ಗೀತೆ – 18:63)

38 ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಠಾಕೂರ್, ("ಪರ್ಷಿಯಾದಲ್ಲಿ", ರವೀಂದ್ರ ರಚನಾವಳಿ, ಸಂಪುಟ xxii, ಪುಟ 433 ರಲ್ಲಿ). ಉದ್ಧೃತ: ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್, ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ', (ಸಂ.ಎಸ್.ಜಿ.ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಮತ್ತು ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್–ಅನು:ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್) ತೃ.ಮು. ಪು102 & 103.

39 ವಿನೋಬಾ, (ಅನು: ಸಿದ್ದವನಹಳ್ಳಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ), ಗೀತಾ ಪ್ರವಚನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಜೂನ್, 1988 (11ನೇ ಆವೃತ್ತಿ), ಪುಟ: 303.

40 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 189.

41 ಯದಾ ಯದಾ ಹಿ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಗ್ಲಾನಿರ್ಭವತಿ ಭಾರತ।
ಅಭ್ಯುತಾನಮಧರ್ಮಸ್ಯ ತದಾತ್ಮಾನಾಮ್ ಸೃಜಮ್ಯಹಾಮ್।
ಪರಿತ್ರಾಣಾಯ ಸಾಧೂನಾಂ ವಿನಾಶಾಯ ಚ ದುಷ್ಕೃತಾಮ್।
ಸಂಭವಾಮಿ ಯುಗೇ ಯುಗೇ॥ (ಗೀತೆ– 4: 7&8)

42 ಮೂರ್ತಿರಾಯರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಕೃತಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಎ.ಎನ್.ಮೂರ್ತಿರಾವ್, ದೇವರು, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. 5ನೇ ಮು. 1996.

43 ಬಿ.ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ), ಕಾರಂತ ವಿಚಾರ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ವಿವೇಕಾನಂದ ಕಾಲೇಜು, ಪುತ್ತೂರು, ದ.ಕ., 1999, ಪುಟ: 33.

44 ಡಾ.ಬಿ.ಆರ್. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 4, (ಸಂ: ಡಾ. ಎ.ಎಂ. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1995. ಪುಟ: 85&86.

45 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 189.

46 ಅದೇ, ಪುಟ: 85.

47 ಅದೇ, ಪುಟ: 22.

48 ಅದೇ.

49 ಅದೇ, ಪುಟ: 40.

50 ಅದೇ, ಪುಟ: 99.

51 ಅದೇ.

52 ಅದೇ, ಪುಟ: 100.

53 ಅದೇ, ಪುಟ: 109.

54 ಅದೇ, ಪುಟ: 115.

55 ಡಾ.ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತುಕೋಟಿ, ಬಯಲು ಆಲಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, ದ್ವಿ.ಮು. 1997, ಪು: 72.

56 ಅದೇ.

57 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, .ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 114.

58 ಅದೇ, ಪುಟ: 141.

59 ಅದೇ, ಪುಟ: 141.

60 ಅದೇ, ಪುಟ: 142.

61 ಸಮ್ಮೋಹಂ ಸರ್ವಭೂತೇಷು ನ ಮೇ ದ್ವೇಷೋಸ್ತಿ ನ ಪ್ರಿಯಃ (ಗೀತೆ: 9:29)

62 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 75.

63 ಅದೇ, ಪುಟ: 74.

64 ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ-ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ (ಸಂ: ಡಾ.ಡಿ. ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ), ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಬಸವೇಶ್ವರ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1991. ಪು: 52.

65 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.),ಪುಟ: 76-77.

66 ಅದೇ, ಪುಟ: 77.

67 ಅದೇ, ಪುಟ: 79.

68 ಅದೇ, ಪುಟ: 79.

69 ಅದೇ, ಪುಟ: 79.

70 ಅದೇ, ಪುಟ: 79.

71 ಅದೇ, ಪುಟ: 146.

72 ಅದೇ, ಪುಟ: 146.

73 ಅದೇ, ಪುಟ: 147.

74 ಅದೇ, ಪುಟ: 149

75 ಅದೇ, ಪುಟ: 150.

76 ಅದೇ, ಪುಟ: 151.

77 ಅದೇ, ಪುಟ: 160.

78 ಅದೇ, ಪುಟ: 160.

79 ಅದೇ, ಪುಟ: ಪುಟ 67.

80 ಅದೇ, ಪುಟ: 84.

81 ಕುವೆಂಪು, ಜೇನಾಗುವಾ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1952.

82 ಅದೇ.

83 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತ-ಪಿಂಚಲು, ಗುತ್ತಿ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಣಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

84 ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) 1992 (3ನೇ ಮುದ್ರಣ). ಪುಟ: 36 & 37.

85 ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್, ನಾಗರಾಜ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ, ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, 1994. ಪುಟ: 87.

86 ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 2001 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 82.

87 ಅದೇ, ಪುಟ: 87.

88 ಅದೇ, ಪುಟ: 69.

89 ಅದೇ, ಪುಟ: 157.

90 ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಪು.ತಿ.ನ. ಶತಮಾನ ಸ್ಮರಣೆ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಪ್ರಜಾವಾಣಿ (ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ), ಮಾರ್ಚ್ 13, 2005.

91 ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ:ವ್ಯಷ್ಟಿ–ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆ, ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ, ವಿಚಾರವೇದಿಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1997, ಪುಟ: 250–251.

92 ಪು.ತಿ.ನ. ಜನ್ಮಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 2005ರಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರು.

93 ಅದೇ.

94 ಡಾ.ಎ.ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.), ಪುಟ: 296.

95 ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮತ್ತು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ರತ್ನತ್ರಯರೆಂದು ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬೀದರ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ ವಹಿಸಿದ್ದ ಡಾ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಕರೆದರೆಂದು ನೆನಪಿಸಿದವರು ಡಾ. ಎ.ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್ ಅವರು. ಪು.ತಿ.ನ. ಜನ್ಮಶತಮಾನೋತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಟೋಬರ್, 2005ರಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ.

96 ಲಂಕೇಶ್ ಒಮ್ಮೆ ಅವರ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ. ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿ ಬರೆದ ಬಗ್ಗೆ ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ: ಪ್ರಜಾವಾಣಿ (ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪುಟ: 3) ದಿನಾಂಕ: 18.06.2006.

97 ಸುಜನಾ, ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, 1999, ಪುಟ: xi.

98 ಅದೇ, ಪುಟ: xiii.

99 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 4, ಪುಟ: 53–54.

100 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 4, ಪುಟ: 99–101.

101 ಉದೃತ: ಎಂ.ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ, 2005, (ಪಿಂಗಾರ ಸಿರಿನುಡಿ), ಪುಟ: Lxiv.

102 ಸುಜನಾ, ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, 1999, ಅಧ್ಯಾಯ: 2, ಸಾಲು: 90.

103 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 2, ಸಾಲು: 16–17.

104 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 2, ಸಾಲು: 197–200.

105 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 387–389.

106 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 34–38.

107 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 9, ಸಾಲು: 9–12.

108 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 9, ಸಾಲು: 83.

109 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 9, ಸಾಲು: 145–147.

110 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 9, ಸಾಲು: 152.

111 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 12, ಸಾಲು: 351–358.

112 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 16, ಸಾಲು: 62–63.

113 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 23, ಸಾಲು: 97–96.

114 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 23, ಸಾಲು: 103–109.

115 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 17, ಸಾಲು: 46.

116 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 17, ಸಾಲು: 49.

117 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 17, ಸಾಲು: 55–56.

118 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 23, ಸಾಲು: 34–38.

119 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 24, ಸಾಲು: 10–16.

120 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 17, ಸಾಲು: 73.

121 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 30, ಸಾಲು: 112–113.

122 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 20, ಸಾಲು: 46–47.

123 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 20, ಸಾಲು: 55–56.

124 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 29, ಸಾಲು: 42–44.

125 **ಅದೇ,** ಅಧ್ಯಾಯ: 29, ಸಾಲು: 102

126 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 159-165

127 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 65-66

128 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 169-173

129 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 8, ಸಾಲು: 177-179

130 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 13, ಸಾಲು: 233-234

131 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 8-10

132 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 10-12

133 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 27-29

134 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 38

135 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 90-93

136 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 84-86

137 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 270-273

138 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 84

139 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 296-298

140 ಡಾ. ವಿ.ಆರ್. ನಾರ್ಲ್ಲಾ, (ಅನು: ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ) ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯ, ಡಾ. ವಿ.ಆರ್. ಪಾರ್ಲ್ಲಾ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001, ಪುಟ: 4.

141 ಅದೇ ಪುಟ: 4-5.

142 ಅದೇ ಪುಟ: 5.

143 ಸುಜನಾ, ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, 1999, ಅಧ್ಯಾಯ: 27, ಸಾಲು: 194-195.

144 ಡಾ.ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ, ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಂಚಿಕೆ: 350, ಜುಲೈ-ಆಗಸ್ಟ್ 2003, ಪುಟ: 75-76.

145 ಸುಜನಾ, ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು, 1999, ಅಧ್ಯಾಯ: 13, ಸಾಲು: 102-103.

146 ಡಾ.ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ, ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಂಚಿಕೆ: 350, ಜುಲೈ-ಆಗಸ್ಟ್ 2003, ಪುಟ: 76.

147 ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ, (ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ, ಸಂ: ಕೆ.ವಿ.ಪುಟ್ಟಪ್ಪ) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1990, ಪುಟ: 148-150.

148 ಎಸ್.ವಿ.ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ, ಕನ್ನಡ ಕಾಳಿದಾಸ ಮಹಾ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1994. ಪುಟ: 527–619.

149 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, ಶಾಕುಂತಲಾ, ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ:2, ಸಾಲು: 12–13.

150 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ:20, ಸಾಲು: 57–63.

151 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ:12, ಸಾಲು: 131–137.

152 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ:24, ಸಾಲು: 193–196.

153 ಮೊದಲಿನ ಕಥೆಗಳಂತೆ ಮೇನಕೆ ತನ್ನ ಕೂಸನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವ ಬೇಜವಬ್ದಾರಿಯ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ತುಂಬಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಆ ಕೂಸಿಗೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಯೇ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.

154 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, ಶಾಕುಂತಲಾ, ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ:6, ಸಾಲು: 166–172.

155 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 173–174.

156 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 198.

157 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 201–207.

158 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 207.

159 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 10.

160 ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ, (ಅನು: ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ), ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಮೈಬಣ್ಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, (ಸಂ: ಡಾ.ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ.ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1996, ಪುಟ 83.

161 ಅದೇ.

162 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, ಶಾಕುಂತಲಾ, ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 186–189.

163 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 213–218.

164 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 268–271.

165 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 14, ಸಾಲು: 187–192.

166 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 58–59.

167 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 60–64.

168 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 65–67.

169 ದರಗೆಲೆ ಅಥವಾ ದರುಗು ಎಂದರೆ ಮರಗಳ ಒಣಗಿ ಉದುರಿದ ಎಲೆಗಳು. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಗೆ ದನಗಳ ಕಾಲಡಿ ಹಾಕಲೆಂದು ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉದುರಿದ ಮರದ ಎಲೆಗಳನ್ನು ಗುಡಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

170 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, ಶಾಕುಂತಲಾ, ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 7, ಸಾಲು: 37–38.

171 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 7, ಸಾಲು: 100–104.

172 ಈ ನೈತಿಕ ಪತನ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಲೈಂಗಿಕ ವಿಷಯವಿರಬಹುದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವ ಧಾಟಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಊಹಿಸಬಹುದು.

173 ಮೋ.ಕ.ಗಾಂಧಿ, (ಅನು: ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), ಆತ್ಮಕಥೆ ಅಥವಾ ನನ್ನ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ, ನವಜೀವನ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಅಹಮದಾಬಾದ್, 1995, ಪು: 358&359.

174 ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, ಶಾಕುಂತಲಾ, ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 8, ಸಾಲು: 228–232.

175 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 8, ಸಾಲು: 254–258.

176 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 5, ಸಾಲು: 113–121.

177 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 5, ಸಾಲು: 108–112.

178 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 9, ಸಾಲು: 79–81.

179 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 9, ಸಾಲು: 86–89.

180 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 9, ಸಾಲು: 93–97.

181 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 9, ಸಾಲು: 98–100.

182 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 9, ಸಾಲು: 101–104.

183 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 188.

184 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 191.

185 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 114–116.

186 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 14, ಸಾಲು: 456–461.

187 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 141–146.

188 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 151-156.

189 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 214-217.

190 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 5, ಸಾಲು: 265-275.

191 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 123-128.

192 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 6, ಸಾಲು: 131-134.

193 ಅದೇ, ಅಧ್ಯಯನಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 202-205.

194 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 7, ಸಾಲು: 234-237.

195 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 8, ಸಾಲು: 104-105.

196 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 65-67.

197 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 10, ಸಾಲು: 379-380.

198 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 302-308.

199 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 345-347)

200 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 633-635.

201 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 76-78.

202 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 294-300.

203 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 17, ಸಾಲು: 310-311.

204 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 18, ಸಾಲು: 90-92.

205 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: .16, ಸಾಲು: 618-621.

206 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 16, ಸಾಲು: 234-237.

207 ಅದೇ, ವ್ಯವಹಾರಾಂಗಂ, ನಿರ್ಣಯ: 18, ಸಾಲು: 167-168.

208 ಎನ್. ಕರಮ್ ಜೀನ್, (ಆಯ್ದ ಕೃತಿಗಳು ಸಂಪುಟ: 2, ಮಾಸ್ಕೋ ಲೆನಿನ್‌ಗ್ರಾಡ್, 1964, ಪುಟ: 118) ಉದ್ಧೃತ: ಇ ಚೇಲಿಶೇವ್ ಮತ್ತು ಎ ಲೀತ್‌ಮನ್, (ಅನು: ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ) ಮಹಾಮೈತ್ರಿಯ ಪರಂಪರೆಗಳು, ರಾದುಗಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ, ಅನು: 1989. ಪುಟ: 43.

209 ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ, (ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ, ಸಂ: ಕೆ.ವಿ.ಪುಟ್ಟಪ್ಪ) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1990, ಪುಟ: 155.
210 ಅದೇ.

<u>ಅಧ್ಯಾಯ - 6</u>

ಇತರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಲಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕರ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ', ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ', ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ', ಮತ್ತು ಎಸ್.ಎಸ್. ಭೂಸನೂರುಮಠ ಅವರ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗದ, ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿದಂಥವು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆರಂಭಿಕವಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂಥದ್ದೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಕಥಾ ಆಧಾರ ಮತ್ತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕಥೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀಡಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

6.1 ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್ ಅವರ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

6.1.1 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯ ಮುನ್ನೋಟ:

6.1.1.1 <u>*ಕಾವ್ಯದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯ:*</u>

ಗೋಕಾಕರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ತಾನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಇದು ವೇದಕಾಲೀನ, ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನವನ್ನು ತನ್ನ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯ. "ಋಗ್ವೇದದಿಂದ ತನ್ನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವಿರಳ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮೊದಲನೆಯದೆನ್ನಬಹುದು" ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಗೋಕಾಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[1] ಅವರು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು 1978ರಲ್ಲಿ. ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಈಗ ಹೇಳಿದರೂ ಬಹುಶಃ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ನಂತರ ಕೂಡ ಆ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯ ಬರುವ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷ ಮೊದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ 'ನಾಯಕ ಪಾತ್ರ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ 'ವಿಶ್ವರಥ' ಅಥವಾ 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ'ನನ್ನೇ ನಾಯಕನಾಗಿ ಉಳ್ಳ, ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ವನ್ನು ದೇವುಡು ಅವರು 1946 ರಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆದರು. ಅವರೇ ಬರೆದ 'ಮಹಾಕ್ಷತ್ರಿಯ' 'ಮಹಾದರ್ಶನ' ಎಂಬೆರೆಡು ಮಹಾಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡ ಆ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನ ಕುರಿತಂಥವೇ. ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾದ ನಂತರ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರ 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ' (1987), ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶ್ರೀ ಪರುಷುರಾಮ' (1993), ಎಂ. ಬಲರಾಮ್ ಅವರ 'ವಿಶ್ವರಥ' (1998), ಹಾಗೇ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರಾಹುಲ ಸಾಂಕೃತ್ಯಾಯನ ಅವರ 'ದೀವೋದಾಸ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎಂಬುದು ಕವಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ: "ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗಗಳ ಪರಸ್ಪರ

ಸಮಾಗಮ, ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಮ್ಮಿಲನ, ಭರತ ಕುಲ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ಸುದಾಸನಿಂದ ದೇಶಕ್ಕೆ 'ಭಾರತ' ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ರೀತಿ, ಮಿಶ್ರರಕ್ತದ ಸುದಾಸ, ಸಮ್ಮಿಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪುರೋಹಿತರಾದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರಿಂದ ಉತ್ತೇಜನಗೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ರೀತಿ, ಸುದಾಸನನ್ನು ವಿಜಯಿಯಾಗಿಸಿದ ದಾಶರಾಜ್ಞ ಯುದ್ಧ, ಅರಸಾದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಋಷಿಯಾದ ಬಗೆ; ಹೀಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡಲ್ಲ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದಿದೆ."[2] ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಕ್ರಿ.ಪೂ. 2000ದಲ್ಲಿಯ ಭಾರತದ ಭೂಗೋಲ, ಆಗ ಇದ್ದ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಇತಿಹಾಸದ ಪುರಾಣ, ಸಪ್ತಸಿಂಧೂ ದೇಶ, ದಸ್ಯುಖಂಡ, ದಕ್ಷಿಣಪಥ ಇವೆಲ್ಲ ಜೀವನದ ಯಾತ್ರೆಯೇ ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಹಾಯ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ."[3]

6.1.1.2 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಇತರ ಕೃತಿಗಳು:

ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ, ಹನ್ನೆರೆಡು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು 1300 ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿರುವ, ಸಂಕೀರ್ಣ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮುನ್ನ ಮೇಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನತೆ ಏನು ಎಂದು ಅರಿಯುವುದು ಯುಕ್ತ.

ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣ: ದೇವುಡು ಅವರ 'ಮಹಾಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ರಚಿತವಾದ ಕಾದಂಬರಿ. ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ, ದಲಿತರೂ ಇತರ ಹಿಂದುಳಿದವರು ತಮ್ಮ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಸಾಹಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ದೇವರ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ (ಸ್ವರ್ಗದ ಜೀವನ) ಮಾನವನ ಜೀವನ (ಭೂಮಿಯ ಜೀವನ) ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಾಸದಾಯಕ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದೇವುಡು 'ಸಂಪ್ರದಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಾದಿ'ಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವಧೇಶ್ವರಿ: ಇನ್ನು ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್ ಅವರ 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ'ಯು 'ಆರ್ಯರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವರೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿನವರೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ ಕಾದಂಬರಿ. ಐದು ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡ ಹೋಳಾಗಿ ಅದರ ಪೂರ್ವಭಾಗ ನಡುಗಡ್ಡೆಯಾಗಿ ತೇಲಿ ಬಂದು ಭಾರತದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಾದವೆಂದೂ ಆರ್ಯರು ಅನ್ಯದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಂಶದ ರಕ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಧಾತ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಣ್ಣತಂಗಿಯರಾದ 'ಪುರುಕುತ್ಸ' ಮತ್ತು 'ನರ್ಮದಾ'ರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿದನೆಂದೂ ಒಪ್ಪುವ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯಮೇಲೆಯೇ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶ್ವರಥ: ಎಂ. ಬಲರಾಮ್ ಅವರ 'ವಿಶ್ವರಥ' ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಕಥೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಕೂಡ ಆರ್ಯರು ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯರು, ಅವರು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯದಿಂದ ಬಂದವರೆಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ತಿರುಚಿ ಬರೆದ ಇತಿಹಾಸ. ಬಲರಾಮ್ ತಾವು ಬಲಪಂಥೀಯರೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದರೆ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. "ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸದ ಧರ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಧರ್ಮವೇ ಅಲ್ಲ" ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಈ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಬಾಯಿಂದ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಪರುಶುರಾಮ: ಇನ್ನು ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯರ 'ಶ್ರೀ ಪರುಶುರಾಮ' ತನ್ನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಗಮನಸೆಳೆಯುವಂಥದ್ದು. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮತ್ತು ಜಮದಗ್ನಿಯರು ಮಂತ್ರಪಾಯಸದಿಂದ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಅವರು ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಪರುಶುರಾಮ ತಾಯಿಯ ತಲೆಕಡಿಯುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಪರುಶುರಾಮ ತಂದೆಯನ್ನು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಮೆದುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಮ ಒಂದು ಸಹಜ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಮೆರೆದಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರರಥನಿಗೆ ಮನಸೋತ ಕಾರಣ ಅವಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಕಾಮವೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವೆಂದೂ ರೇಣುಕೆ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ ಜಮದಗ್ನಿ ಅವಳನ್ನು ಮರಳಿ ಕರೆತರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವತಃ ಜಮದಗ್ನಿಯೂ ಕಾಮವನ್ನು ತಾನೂ ಗೆಲ್ಲಲಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಡಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ಅಂಶಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು 'ಪ್ರಗತಿ ಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂದು ಅನ್ನಲು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ತಡೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ರಾಮರಾಯರು ಮಂಡಿಸುವ 'ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾ ವಾದ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಯಾರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾದಂತಿದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಗಳಿಸಿ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣದಿಂದಲ್ಲದೆ ಆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಂತರ್ಯದಿಂದ ಮೂಡಿ ಬರುವ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಚಿಚ್ಛಕ್ತಿಯಾಗಿ ಜ್ವಲಿಸಬೇಕಾದುದು. ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲ. ಜನಿವಾರ ಹಾಕದಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುವ ಲೇಖಕರು ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯ ಗೂಡಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೊರಗೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.[4]

6.1.1.3 ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿಯ ವಿಶೇಷತೆ:

ಗೋಕಾಕರ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ 'ಭಿನ್ನ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಆಯಾ ಕವಿಗಳಿಂದ ಇಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮೂಲಕಥೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಬರೆದಂತಹ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕವಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಯೇ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ನಾವು ಅರಿಯಬಹುದು. ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಳಸುವ 'ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುವುದು' ಮತ್ತು 'ಕಣ್ಣುಮುಂದೆ ಹಾಯ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವೆರೆಡೂ ಪದಪುಂಜಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದನ್ನು–ಮೊದಲನೆಯದು 'ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ' ಎರಡನೆಯದು 'ಸರಾಗವಾಗಿ' ಅಥವಾ 'ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ'–ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಇದುವರೆಗೂ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಕೆಲಸವೇನಿದ್ದರೂ ಇದುವರೆಗೂ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದೇ ದೂಳಿನಲ್ಲಿಯೋ, ಮಸುಕಿನಲ್ಲಿಯೋ ಅಜ್ಞಾತವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರ. ಅವನ ಹೊಸ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಿ

ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ಇತರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ತೆರೆದು ತೋರಿದ ಕಾವ್ಯ" ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದರೂ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸುವುದು ಅದರಲ್ಲಿನ ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿಂದ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಏನೂ ಬದಲಿಸದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುವ ಕೇಂದ್ರಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲೀಗ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

6.1.2 ಜಾತಿ–ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಆಶಯಗಳು:

6.1.2.1 ಗುಣಧರ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಾಧಾರಕ್ಕೆ

ಈ ಹಿಂದೆ ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದಿತೇ ಹೊರತು ಜನ್ಮಾಧಾರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ನಂತರ ಶತಮಾನಗಳು ಉರುಳಿದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ದುರದೃಷ್ಟ ಅದು ಗುಣಧರ್ಮ ಬಿಟ್ಟು ಜನ್ಮಾಧಾರಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಇದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ, *"ವೈದಿಕಾಚಾರ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನಿಂತಿಹುದುಂದು / ಕವಿ ವಿಪ್ರಬಲ ಮಂತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯಲಿ ಮೆರೆದಿತ್ತು / ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ಬುಜಬಲವು / ಸ್ವಜನ ರಕ್ಷಣೆಗೆಂದು; ವಣಿಕ್‌ಸಂಘದ ವ್ಯವಹಾರ / ಲೋಕಕಲ್ಯಾಣಗಳ ಶ್ರುತಿ ಹಿಡಿದು ವರ್ಧಿಸಿತು / ಶೂದ್ರನ ಮನೋಗತಕೆ ಇಂದ್ರನ ಮಹಾದ್ವಾರ / ಕುಬೇರ ಕೋಶಾಗಾರ, ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಗವಾಕ್ಷ / ತೆರೆದಿಹುದು ಗುಣದಂತೆ ವರ್ಣ, ಜನ್ಮದೋಲಲ್ಲ / ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಿದ್ಧಿಯಾಯ್ತು ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯ"*

6.1.2.2 ವರ್ಣಗಳಾದವು ವಿವರ್ಣ:

ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಈ ವರ್ಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂಬುದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಈ ವರ್ಣಗಳು ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಚಲನೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವೇದಕಾಲದ ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಈ ವರ್ಣಗಳು ಗುಣಕರ್ಮಗಳ ಬದಲು ಜನ್ಮಾಧಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ ಕಾರಣ ವರ್ಣಗಳು 'ವಿವರ್ಣ'ವಾದವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತದೆ. *"ಗುಣಗಣನೆಯಿಂದಾಯ್ತು ಚತುರ್ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ / ಬೆನ್ನುಕಟ್ಟಿತು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿಂದೆಸೆಯಲಿಲ್ಲ / ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, / ಶೂದ್ರರ ಮಕ್ಕಳಿದ್ದಿಹರು. ಮೇಲಿನ ವರ್ಗಗಳ ಹೊಕ್ಕು / ಮೇಲಿನವರಿಳಿದಿಹರು ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ / ಗುಣವಿಲ್ಲದೆಲೆ, ಶೂದ್ರ ಪಂಥಲಿಕೆಯ ತುಳಿದು. / ಸ್ವಭಾವ–ಸ್ವಗುಣದಂತಿರಲು ವರ್ಗೀಕರಣ / ಮೇಲು ಕೀಳೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿರದೆ ಬಾಳಿದನು / ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯದಲಿ. ವೇದಕಾಲಾವಧಿಯ / ಕೊನೆಕೊನೆಗೆ ಮುಗಿದಿರಲು ವೇದಕಾಲ ಸಮಾಜ / ವಿಭವಗಳು ಲಯವಾಗಿ, ವಿವರ್ಣಗೊಳಿಸಿದವು / ವರ್ಗಮೀಮಾಂಸೆಯನು ಜ್ಞಾತಿಬದ್ಧ ವಿಭೇದ / ಆನುವಂಶಿಕ ಮೇಲ್ಮೆ, ಮೇಲ್ಮೆ–ಕೀಳ್ಮೆಯ ಭಾವ, / ಪರಾಜಿತ ಶತ್ರುಗಣದಾಸ್ಯ ತಂದಿತ್ತು / ಚತುರ್ವರ್ಣ ರಾಜ್ಯದಲಿ ಪಂಚಮರೆಂಬ ಭಾವವನು"* ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.

6.1.2.3 *ವರ್ಣದಿಂದ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ರಹದಾರಿ*

ಆರ್ಯರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿಯ ಮೂಲವಾದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಸೌಲಭ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. *"ತಾಯಿ ಬೀಸಿರೆ ಹಿಟ್ಟು, / ತಂದೆ ವೈದ್ಯನು, ಪುತ್ರಕವಿ, ವೈದ್ಯಾನಾಗುತ್ತ / ಔಷಧಿಯ ಸಂದುಕವ ಕವಿಹೊತ್ತು. ತಲೆಯ ಮೇಲೆ / ಗ್ರಾಮ-ಗ್ರಾಮಕೆ ಸಾಗಿ ಜನವನುಪಚರಿಸುವನು"*[7] ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು ಯಾವ ವರ್ಣವೂ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರದೇ ಅದು ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬದ ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಪುತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ವಿವರ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ವರ್ಣದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಚಲನೆ ಎಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ ಕಾವ್ಯ *"ಗುಣಕರ್ಮ ತಳಪಾಯವಿಹ ಸಮಾಜದೊಳಂದು / ವರ್ಣದಿನ್ನೊಂದು ವರ್ಣಕಿದೆ ರಹದಾರಿ / ವಿವರ್ಣವಾಗದೆ"*[8] ಎಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.2.4 *ಮಂತ್ರಪಾಯಸ ಬಟ್ಟಲು ಅದಲು ಬದಲು ಪ್ರಸಂಗ*

ಋಚಿಕ ಮುನಿ ಮಂತ್ರಿಸಿದ ಎರಡು ಪಾಯಸ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ಯವತಿ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ಊರ್ವೀದೇವಿಯರು ಅದಲು ಬದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪರಿಣಾಮ ಸತ್ಯವತಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಶ್ವರಥ (ಮುಂದೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಾಗುವವನು) ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮ್ಯ ಶಿಶು ಊರ್ವಿದೇವಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಊರ್ವೀದೇವಿ ಮತ್ತು ಗಾಧಿ ಮಹಾರಾಜ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಆಗಿ ಜನ್ಮತಾಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಆಗಿ ಊರ್ವೀದೇವಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕಿದ್ದ ಜಮದಗ್ನಿ ಎಂಬ ಕ್ಷಾತ್ರ ಶಿಶು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಂಪತಿಗಳಾದ ಋಚಿಕ ಸತ್ಯವತಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಕ್ಕಳು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟದಿದ್ದಾಗ ಮಂತ್ರಪಾಯಸದ ಅದಲು ಬದಲು ಅವಘಡವನ್ನು ಸತ್ಯವತಿ ತನ್ನ ಗಂಡ ಋಚಿಕನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಾಗ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇವು: *"ಕ್ಷಾತ್ರದಲ್ಲಿದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮ, ಬ್ರಾಹ್ಮ ಕುಲದಲಿ ಕ್ಷಾತ್ರ; / ಗುಣವೊಂದೆ ವರ್ಣವ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಕುಲವಲ್ಲ / ಕುಲಕುಲದಿ ಮಡುವುಗಟ್ಟಿದ ರೂಢಿಗಳ, ಮಾನವತೆ / ತರಿದೊಗೆದು, ಗುಣದ ಮೂಲವ ಮತ್ತೆ ಕೊನರಿಸುತ / ಯುಗಪ್ರತಿಭೆ ಅದೆ ವರ್ಣವೆನ್ನುವುದು ಕುಲವಲ್ಲ."*[9] ಯಾವುದೇ ಕುಲವಿರಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಾನವತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ತೆಗೆದೊಗೆದು ಕುಲಕುಲವೆಂದು ಬಡಿದಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಋಚಿಕನ ಮಾತುಗಳು ಇಂದಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತವೆ.

6.1.2.5 *ಭಾರ್ಗವನೃಪನ ವರ್ಣಾತೀತತೆಯ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು:*

ಹೀಗೆ ಹಳಿತಪ್ಪಿದ ಚಾತುರ್ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸೌಲಭ್ಯದ ಬದಲು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತೆ ಅದು ಈಗ ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೆಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಷ್ಠಿ ನೆಲೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯೆಂದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳೂ ಅವುಗಳ ಕೌಶಲಗಳೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಇವೆ; ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಭಾರ್ಗವನೃಪ ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲಕರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: *"ನನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದೊಳಿರುವ ಓರ್ವೋರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲಿ / ಚತುರ್ವರ್ಣ ಬೆರೆಯುವವು. ಬ್ರಾಹ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜೊತೆಗೆ / ಕ್ಷಾತ್ರಮಯ ಕರ್ಮಕೌಶಲದ ವಿಕಸನವಹುದು / ಆದರ್ಶದೊಂದು ಮುಖ. ಪ್ರತಿಯೋರ್ವನಿಹ ವೈಶ್ಯ, / ತನ್ನದೆಂಬುವ ಬಾಳಿನೋರಣಗಳನು ಕಾಪಿಡುತ, / ಹೊಟ್ಟೆ-ಬಟ್ಟೆಯ, ನೆತ್ತಿ-ಋತ್ತಿಗಳ ಹವಣರಿತು, / ಮನೆಯ ಮಠವಾಗಿಸುತ, ಮನೆಯ ಮಠದಂದದಲಿ*

/ ಚಂದದ ತವರಾಗಿಸುತ. ವ್ಯಕ್ತಿ-ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಶೂದ್ರ / ತನ್ನ ದೇಹದ ಶುಚಿಯು, ಅಂತಃಕರಣಕರಣರುಚಿಯು / ರಕ್ಷಿಸುತ. ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿಗೆ ಚತುರ್ಮುಖ ವ್ಯಕ್ತಿ / ವಿಕಸನಮಾರ್ಗದಲಿ ಚತುರೋಪಾಸನೆಗಳನು / ಸಾಧಿಸುವ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಅರ್ಹನಾಗುವನು"[11] ಅಂದರೆ ವಿಕಸನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಣಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಅನಗತ್ಯ ಕಾದಾಟವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಷ್ಠಿ ನೆಲೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲವರ್ಣಗಳ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ವಿಕಸನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ತತ್‌ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಾಧಿತವಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಮಯ ಇವುಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂಥದ್ದು. ಅಲ್ಲಿಯತನಕ ಸಮಾಜದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜ್ಯದ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಈ ಅಗತ್ಯ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾಡಲುದ್ದೇಶಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಯಾವುದೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬಹುದು: *"ಶೂರ್ಪಾರಕ ಜನಸಮುದಾಯವ ವಿಭಾಗಿಸುವೆ / ಚಾತುರ್ವರ್ಣಗಳಾಗಿ, ನಿಸ್ಪಕ್ಷಪಾತದ ಬುದ್ಧಿ, / ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜಾನ್ವಿತ ರಾಜರನು, ವ್ಯಾಪಾರ / ವಾಣಿಜ್ಯ ಮಣಿಗಳು, ಶ್ರಮಜೀವಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು."*[11] ಇಲ್ಲಿ ಭಾರ್ಗವ ನೃಪ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಜನತೆಯನ್ನು ಜನ್ಮವನ್ನು ಆಧರಿಸದೇ ಅವರ 'ಪ್ರತಿಭೆ' (talent) ಅಥವಾ 'ಮನೋಭಾವ' (attitude) ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮುಂದುವರೆದು ಅವನು *"ಕೀಳು ಹಂತದಲೋರ್ವ ಮಹಾಂತನುದಿಸಿರಲು / ಊಚ ವರ್ಗದಲೋರ್ವ ನೀಚ, ವರ್ಗಾಂತರವು ಸಹಜ"* ಎಂದು ಈ ಗುಣಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದಿದ್ದರೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಚಲನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜನ್ಮಾಧಾರವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವರ್ಣಗಳ ಜನ ಕೂಡಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಹಾಗೇ ದೇಶದ ಉನ್ನತಿಗೆ, ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ಚಲನೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡರೆ ಏನೆಲ್ಲ ಅನಾಹುತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, *"ಸಂಕ್ರಮಣವಿಹ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯುದಿಸಿ, / ಸ್ಪಂದನಶೀಲ, ಜೀವಂತಜನವಾಗುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರ. ಚತುರ್ಮುಖಿ ಪೂರ್ಣಜೀವಿಗಳ ನಾಡಾಗುತ್ತ ಶೂರ್ಪಾರಕ ದೇಶ ಮೆರೆಯುವುದು ಭುವನದಲಿ / ಸಮಾಜ ಸ್ಥಗಿತವಿರೆ, ಜನ್ಮನಿರ್ಣಿತವಿದು / ವರ್ಣವೆನ್ನುವ ಕರ್ಣಕಠೋರ ವಚನಗಳು / ಶ್ರುತಿಗಮ್ಯವಾಗಿಹವು ಸಪ್ತ ಸೈಂಧವದಲ್ಲಿ / ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರೆದುರಿಸಿಹರಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನಲ್ಲಿ. / ಶೂರ್ಪಾರಕ ರಾಜ್ಯ ರತ್ನಕೋಶವಿದನಾಗಿ / ಪಜ್ಜಳಿಸುವದು ಜಗದಿ; ಗುಣಪೂರಿತ, ವರ್ಣಾತೀತ!"*[12]

ಭಾರ್ಗವ ನೃಪ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಿರುವ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ ಅವನು ಜನ್ಮಗಳ ಆಧಾರವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಗುಣದ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಡುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂಥದ್ದೇ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಣಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಅವನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ *"ಕೀಳು ಹಂತದಲೋರ್ವ ಮಹಾಂತನುದಿಸಿರಲು / ಊಚ ವರ್ಗದಲೋರ್ವ ನೀಚ ವರ್ಗಾಂತರವದು ಸಹಜ"* ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಆಗಲೇ ವರ್ಣಗಳು ಕುಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಕುಲಗಳನ್ನು

'ಕೀಳುಕುಲ' ಮತ್ತು 'ಶ್ರೇಷ್ಠಕುಲ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿತ್ತು. 'ಮಹಾಂತರು' ಎನ್ನುವವರು ಬಹುತೇಕ 'ಶ್ರೇಷ್ಠಕುಲ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು! ಹಾಗೇ 'ನೀಚರು' ಎನ್ನುವವರು ಬಹುತೇಕ 'ಕೀಳುಕುಲ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು!! ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಎಲ್ಲಿಯೋ ತಪ್ಪಿ ಅಂಥ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಅಂಥವರು ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಅಥವಾ ವರ್ಣಾಂತರ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲ ಅವರನ್ನು ಅವರ ಗುಣಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುವುದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಲ್ಲಿತ್ತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವಾಗಿ ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

6.1.2.6 ಚರ್ಮಕಾರನೂ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೂ

ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹರ್ಷಿಯಾದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನನ್ನು ಕಂಡು ಆಶೀರ್ವಾದ ಮತ್ತು ಆಶೀರ್ವಚನ ಪಡೆವ ಹಲವಾರು ಗಣ್ಯ ಮತ್ತು ನಗಣ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಚರ್ಮಕಾರನೂ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಿಶ್ವಾಮಿತನಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿ, "ನಾನು ಓರ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಹೆ. ನನಗೊಂದು ಜೀವವಿದೆ. ನನಗೊಂದು ಭಾವವಿದೆ. ನಾನೆಂತು ಕಾಂಬುವದು ಬಾಳಿನೊಳತಿರುಳ ಸವಿ?" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. "ದುಡಿತದಲ್ಲಿದೆ ದೇವನೆದೆ ಮಿಡಿತ" ಎಂಬುದನ್ನು "ಋಜುತೆ ತುಂಬಿದ ಕರ್ಮ ಪೂಜನವೆಂಬುದು ನಿಜವು" ಎಂದೂ ಅವನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, "ನಿನಗೆ ನಿನ್ನಂಥ ತಜ್ಞರಿಗೆ ಶತಶತಮಾನದನ್ಯಾಯ ತಾಗಿಹುದು ನಿಜ" ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಸ್ವಲ್ಪ ಆಲೋಚಿಸಿರು / ಎಲ್ಲಿದೆ ಅಪೂರ್ಣತೆ ಸೀಕಿದಂಥ ಸಮಾಜ / ಸಂತತವಿದೆ. ಹೋರಾಟ ಇದೇ ಪ್ರಗತಿ ಲಕ್ಷಣವು"*[13] ಎಂದು. ಮುಂದುವರೆದು, *"ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಮಾರ್ಪಡಲಿದೆ ಇನ್ನು / ಪ್ರಜ್ಞೆಗನುಗುಣವಾಗಿ. ನಿನಗೋರ್ವನಿಗಲ್ಲ / ನಿನ್ನ ವರ್ಗಕೆ ಬಹುದು ನವೀನ ಸರ್ಗದ ಬದುಕು!"*[14] ಎಂದು ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರ್ಮಕಾರನಂತಹ ಒಬ್ಬ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದವನಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಅವನೇ ಏನೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮೊದಲ ಕಾರ್ಯ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಿದೆಯಲ್ಲ ಅದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

6.1.2.7 ಜಾತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು:

ಒಟ್ಟಾರೆ ಜಾತೀಯತೆ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ: ಹುಟ್ಟಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೇಲು–ಕೀಳು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದು ಅನಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ವೈದಿಕ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಧೀರ್ಘವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಜನ್ಮಾಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರದೆ ಗುಣಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರದೆ ಸೌಲಭ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನಂತರ ಈ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನ್ಮಾಧಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ್ದನ್ನು ವಿಷಾದದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದು ಸೌಲಭ್ಯವಾಗುವ ಕಡೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.3 ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನ್ಯತೆ, ಸಮನ್ವಯ-ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ, ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಕೋಮುಸೌಹಾರ್ದ, ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು, ಪು.ತಿ.ನ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಗೋಕಾಕರ 'ಭಾರತಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆಶಯವೆಂದರೆ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜನಾಂಗೀಯ ಭೇದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿಬಾಳುವ ಒಂದು ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಬದುಕಿನ ಆಶಯ. ಬೃಹತ್ ಗಾತ್ರದ ಪುಟಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಈ ಆಶಯವೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಹರಿದಾಡಿದೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಆಶಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ ಅಷ್ಟೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು:

6.1.3.1 <u>ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆಗೆ ಧರ್ಮದ ದುರ್ಬಳಕೆಗೆ ವಿರೋಧ</u>

ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂದು ಸ್ಫೋಟಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಅಪಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಇರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಈ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚುವ ಜನರ ವಿರುದ್ಧ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಸ್ವಧರ್ಮವೇನೆಂಬುದರಿಯದ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಿಗಳು / ಕುಕರ್ಮ-ಕರ್ಮ-ವಿಪಾಕದೊಳು ನಿರತರಾಗಿರುತ / ಧರ್ಮ-ಕುಲ-ವರ್ಗ-ವರ್ಣ-ಜ್ಞಾತಿ-ಪಕ್ಷಗಳ / ಧ್ವಜೀಕರಣ-ಧ್ವಜಭಂಗದಧ್ವರ್ಯಪದ ವಹಿಸಿ / ವಿಷತಂತ್ರನೈಪುಣ್ಯ ಪಡೆದು ವಿಷ ಬೆರೆಸಿಹರು / ಚಿಮ್ಮಿ ಬಂದಿಹ ಬಾಳ ಚಿಲುಮೆಯೊರತೆಗಳಲ್ಲಿ"*[15]

ಹೀಗೆ ಚಿಮ್ಮಿಬರುವ ಬಾಳ ಒರತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ ಬೆರೆಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ವಿರುದ್ಧ ಕೇವಲ ಕೋಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಪರಿಹಾರಕ್ರಮವನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. *"ದಿತಿಯ ವ್ಯೂಹನವಿಹ ಭಿನ್ನತೆಯ ಬಾಳುವೆಗೆ / ಸಪ್ತರಶ್ಮಿಕಲಾಪ, ಸಮೀಕರಣವೇ ಮದ್ದು. / ಸಮೀಕ್ಷಣ, ಸಮ್ಮನ, ಸಮರಸ, ಸಮನ್ವಯವು / ಸಾಧಿಸಲು, ಸಮೀಕರಣ ಅಮೃತಾನುಭವ ನಮಗೆ"*[16] ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸೂಚನೆ. ಅಂದರೆ ಭಾರತದಂತಹ ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ, ಪರಸ್ಪರರು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಜಾತಿ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಚಿದ್ರಚಿದ್ರವಾಗುವುದರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಅವರೆಲ್ಲರ ನಡುವೆ ಸಮತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಬೆಳೆಸಿ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಕಾವ್ಯದ ಸೂಚನೆ. ಇದು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೇರಿಕೆಯಲ್ಲ. ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾನ್ಯತೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಇಂದ್ರಿಯ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದರ ಜೊತೆ ಪುರಾತನ ಕಥಾವಸ್ತು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಅದು ಸರ್ವಕಾಲೀನ, ಸಮಕಾಲೀನ ಎನ್ನುವ ಕವಿ, *"ಕಾವ್ಯತತ್ವದೊಳಿಹುದು ಸಮನ್ವಯದ ಸಾರ"*[17] ಎಂದು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ಯೋಗವೇನೆಂದು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಕವಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯದ ಕಥನವನ್ನು. ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳು ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ತೋರಿದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಸಮನ್ವಯ ಸಾದಿಸಿದವು, ಹಾಗೇ ನಾವೂ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಆಶಯ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದ

ಸಾಲುಗಳಿವು: *"ಜನಾಂಗಗಳೆರೆಡು ಆರ್ಯ-ದಸ್ಯುಗಳೆಂದು / ಸಂಗ್ರಾಮಿಸುತ ಮುಂದೆ ಸಂಗಮಿಸಿರುವ ಕೈವಾಡ / ಪವಾಡದ ಕಥನವಿದು, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಥನ! / ಮಾನವಕುಲದೈಕ್ಯತೆಗೆ ವೀಳ್ಯವೆತ್ತಿದ ನಾಡು / ವರಚೇತನದ ಬೀಡು! ಸಂಘಟಿಸಿದವಿಲ್ಲಿ / ಜಾನಪದಗಳು ನೂರು; ಅಗಣಿತ ರಾಜವಂಶಗಳು / ಸಂಗಚ್ಚಿಸಿದವು; ಮಲೆತವು ಮುಂದೆ ಕಲೆತವೀ / ನೆಲದಿ ನಾನಾ ವರ್ಣ, ನಾನಾ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು! / ಸಂಕೀರ್ಣ ಪೂರ್ಣತೆಯ ಜಗಲು ಆಹುದೀ ನಾಡು."*[48]

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಾನವಕುಲದೈಕ್ಯತೆಗೆ ವೀಳ್ಯವೆತ್ತಿದ ನಾಡು' ಎಂಬುದು ಖಂಡಿತಾ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೇ ಸಾಧಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಯುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ವಾಕರಿಕೆ ಬರಿಸುವಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವ ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಜನಾ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಏನೆಲ್ಲ ಭಿನ್ನತೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಕೂಡಿಬಾಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಅಡ್ಡಿಬರುವುದಿಲ್ಲ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವ ಅಂಶವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ, ಭಿನ್ನತೆಯೊಳಗೂ ಒಮ್ಮತ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸದ್ಯದ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಹತ್ವಪಡೆದಿದೆ.

6.1.3.2 <u>*ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣದಂತಿರುವ ಭುಜ್ಯುವಿನ ಧರ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಘಟನೆ:*</u>

ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕೋಮುವಾದದ ಮೂಲ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ತಡೆಯುವ ಮೊದಲು ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ತಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿರುವುದು ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ತಡೆಯ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಬರುತ್ತದೆ ತುಗ್ರರಾಜನ ಹೆಂಡತಿ ಘೋಷಾರಾಣಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಮಲಮಗ ಭುಜ್ಯು ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ದೈವಶ್ರದ್ಧೆಗಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಇಂದ್ರಭಕ್ತೆ. ಇವನು ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತ. ಒಂದು ಸಾರಿ ಈ ತಾಯಿ ಮಗನ ನಡುವೆ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇಂದ್ರ ಮೇಲೆ ಎಂದು ಅವಳು, ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳು ಮೇಲೆ ಎಂದು ಇವನೂ ಹೀಗೆ ವಾದ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನು 'ನಾನು ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರನೂ ನನಗೆ ವಂದ್ಯನು' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಔದಾರ್ಯ ತೋರುತ್ತಾನೆಯಾದರೂ ಈ ಮಲತಾಯಿ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಒಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನನ್ನು 'ಇಂದ್ರನಿಂದಕ'ನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಲವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹನೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ದೂರದ ದ್ವೀಪವೊಂದಕ್ಕೆ ಅವನನ್ನು ನೌಕಾಪ್ರಯಾಣ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾಳೆ, ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿ. ತುಗ್ರ ಆಗ, *"ಅವರವರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ / ಉಪಾಸಕರಿಗಿಹುದು"*[49] ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಹೇಳಿದರೂ ಅವಳಿಗದು ನಾಟುವುದಿಲ್ಲ. (ಇದರ ಹಿಂದೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಮಗನಾದ ವಂದನನ್ನು 'ಯುವರಾಜ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ).

ಹೀಗೆ ಹೋದ ಭುಜ್ಯು ಹೊಸ ದ್ವೀಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೆದ್ದು ಬರದೇ ಅಲ್ಲಿನ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನೂ ಗೆದ್ದುಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಗೆಲ್ಲುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದು ಖಡ್ಗದಿಂದಲ್ಲ; ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ! ಅಲ್ಲಿನ ಜನರೊಡನೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಜರ ಕುರುಹು ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಅವನ ಸ್ನೇಹ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಷ ಅಲ್ಲಿದ್ದು ಅವರ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ ಕುರಂಗ ನೃಪನ ಸುಂದರಿ ಮಗಳು ಶುಚೀವಂತಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಮತ್ತು ತಾನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಬರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ನೌಕಾ ಪ್ರಯಾಣದ ವಿವರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವಾಗ ಭುಜ್ಯು ಹೇಳುವ, *"ಬರಿ ದ್ವೀಪವನ್ನಲ್ಲ. ಸ್ನೇಹದಲಿ ದ್ವೀಪಿಗಳ /*

ಹೃದಯುವನೆ ಜಯಿಸಿಹೆನು. ಶಚಿವಂತಿ ರಾಜಕುಮಾರಿ ವರಿಸುವಳೆನ್ನ!'[80] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಒಡೆದು ಹೋಗಲಿರುವ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಬೆಸುಗೆಹಾಕುವ ಕಾರ್ಯವೊಂದರ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆಯಂತೆ ಬಂದಿದೆ.

ಆ ಕಡೆ ಅವನು ದ್ವೀಪಕ್ಕೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಈ ಕಡೆ ಅವನನ್ನು ಅಟ್ಟಿದ ಅವನ ಮಲತಾಯಿ ಘೋಷರಾಣಿ ಬಿಳಿತೊನ್ನಿನಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ನಿಜಮಗ ವಂದನ ಸತ್ತುಸತ್ತು ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿಯ ಕಾಯಿಲೆಗೆ ಯಾವ ವೈದ್ಯನೂ ಯಾವ ಮದ್ದೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಇಂದ್ರನೇ ಬಂದು ಅವಳ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ, *"ಅಪಶ್ರದ್ಧೆಯಾಗುವುದು ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಶ್ರದ್ಧೆ / ಅಪಕಾಮವನು ತೋರಲಿನ್ನೋರ್ವ ದೈವತಕೆ / ಅಸಮಾಕ್ಷಳಿರುವದೊಂದಪರಾಧವಾಗುವುದು"*[81] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವಳ ತಪ್ಪನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿ, ಅವಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ನಿಜಮಗ ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದ ವಾಸಿಯಾದರೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೇನು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ: *"ಅಸಡ್ಡೆಯನು ತೊರೆಯುತಶ್ವಿನೀ ಪೂಜೆಯಲಿ / ಸ್ಥಿರವಿರಲು ಚಿತ್ತ, ತ್ವಕ್‌ರೋಗವಳಿವುದು ತಾನೆ / ಮತ್ತೆ ಸುಭಗೆಯು ನೀನು, ಲೋಚನಾನಂದಿನೀ!'*[82] ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗಿ ಘೋಷರಾಣಿ ಮರಳಿಬಂದ ಭುಜ್ಯುವನ್ನು ಸ್ವಂತ ಮಗನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮುದ್ದಿಸಿ *"ಏನಿಲ್ಲವಿಹುದು ನೀನಿಲ್ಲಿರಲು. ಮಹಾಮಂಗಳವಾಯ್ತು ನಿನ್ನಾಗಮನದಿಂದ"*[83] ಎಂದು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾಳೆ.

ಮೇಲಿನ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಭುಜ್ಯು 'ಇಂದ್ರ ಮೇಲು' ಎಂಬ ತಾಯಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಲು ಪ್ರಯತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ 'ನನಗೂ ಇಂದ್ರ ವಂದ್ಯನು' ಎನ್ನುವ ದೊಡ್ಡತನ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೋದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಹೋದವನು ಭಕ್ಷ್ಯ ಉಣ್ಣುವ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ! ಆದರೆ ಅವನ ಆರಾಧ್ಯದೈವವಾದ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವನ ಮಲತಾಯಿ ಘೋಷರಾಣಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದೂ ಪಡಬಾರದ ಕಷ್ಟ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹಿರಿದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವಳು ಯಾರನ್ನು ಮೇಲು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಳೋ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಇತರರ ದೈವಗಳನ್ನು ನಿಂದಿಸಿದ್ದಳೋ ಅದೇ ಇಂದ್ರ ಅವಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಕರೆದು ತನ್ನ ಈ ಹುಚ್ಚುಭಕ್ತಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆವಿಧಿಸಿ ಬುದ್ಧಿಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಗೆ ಅಶ್ವಿನೀ ದೇವತೆಗಳು ಶಿಕ್ಷೆ ನೀಡಿದ್ದರೆ ಅದು ವಿಶೇಷವೇನೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಇಂದ್ರನಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷ. ಇಂದು ಪರಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಕುಸಿಯುತ್ತಿದೆ. ಘೋಷರಾಣಿಯಂಥ ಭಕ್ತರ ಸಂಖ್ಯೆ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳ ನಾಯಕರು ಅಥವಾ ದೈವಗಳೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಹುಚ್ಚುಭಕ್ತರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಜರೂರು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ.

6.1.3.3 <u>*ಆರ್ಯ-ದಸ್ಯುಗಳ ಮೊದಲ ಎದುರಾಗುವಿಕೆ: ಸ್ನೇಹವನು ತುಳಿದೆದ್ದ ದ್ವೇಷಜ್ವಾಲೆ:*</u>

ಈ ಘಟನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಮೊದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಚರ್ಚೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿಸಿದ ಪುಣೇಕರರ 'ಅವಧೇಶ್ವರಿ'ಯ ಹಾಗೆ ಅಥವಾ ಎಂ. ಬಲರಾಮ್ ಅವರ 'ವಿಶ್ವರಥ' ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಾಗೆ ಆರ್ಯರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರಲ್ಲ, ಅವರು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ಎಂದು ಈ ಕಾವ್ಯ ವಾದಿಸದೇ ಅವರು ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯದಿಂದ ಬಂದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ಈ ಬರುವಿಕೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಜಲಪ್ರಳಯ ಮುಂತಾದ ಅನಿವಾರ್ಯಕಾರಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡ. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಆರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದಸ್ಯುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಮೊದಲನೇ ಘಟನೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೀಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ಮನು-ಮನಾವಿ, ಶೃಂಗ, ಅವನ ಯೋಧರು ಮತ್ತು ಋತ್ವಿಜರು ಹಾಗೂ ಔದುಂಬರ ರಾಣಿ.

ಕುದುರೆಯನ್ನೂ ಇಂಥ ಬಿಳಿಜನರನ್ನೂ ನೋಡಿರದ ಸ್ಥಳೀಯರು ಇವರನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಬಂದ ರಾಜಪ್ರಮುಖ ಶೃಂಗ ಎಸೆದ ಬಾಣ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ ಉರುಣನಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ಒಕ್ಕಣಿಕೆಯನೊಪ್ಪಿ ಮಾಂಡಲಿಕನಾಗು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗು' ಎಂಬ ಸಂದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಉರಣ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕುದುರೆಗಳು ಇರುವ ಕಾರಣ ಜಯ ಆರ್ಯರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಶೃಂಗನ ಕಡೆಯವರು ಉರುಣನನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದು ಅವರ ರಾಜನಿಗೆ 'ತಲೆಬಾಗು' ಎಂದಾಗ, ಈ ಉರುಣ, *"ಮಣಿದಿಹುದು ತಲೆ ಗುರುಹಿರಿಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ!"*[24] ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಶೃಂಗನಿಗೆ ಕೋಪದ ಬದಲು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಶೃಂಗ ಸೋತ ಉರುಣನನ್ನು ಬಿಗಿದಪ್ಪಿ, *'ಮೆಚ್ಚಿದೆವು ಎಂಟೆದೆಯ ನೀವಾರಳುಕಿನಲಿಲ್ಲ / ಇರೆ ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹ ವಾಗ್ದಾನ ಧನ್ಯರು ನಾವು!'*[25] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವೈರಿಗಳಾಗುವ ಬದಲು ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವೈರದ ಬದಲು ಸ್ನೇಹವನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡಿಬಾಳುವ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಶೃಂಗ ಉರುಣರ ಸ್ನೇಹ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ನೇಹವಾಗಿ ಅದೂ ಅಲ್ಪಾಯುಷಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆರ್ಯ ಮತ್ತು ದಸ್ಯು ಎಂಬ ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳ ಸ್ನೇಹವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಶೃಂಗನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಆಲೋಚನೆ ಕಾರಣ. ಅಶ್ವವಿಲ್ಲದ ವಿಶಾಲವಾದ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕಂಡು (ಈಗಿನ ಗಂಗಾನದಿ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶ) ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ತಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೆಲ್ಲಬಹುದು ಎಂಬ ಒಂದು ಆಕ್ರಮಣಾಲೋಚನೆ ಅವನಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಅವನು ಅದನ್ನು ವೈವಸ್ವತನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಡಂಗುರ ಹೊಯಿಸುವೆನಿಂದು ತಾವು ಬಂದಿಹರೆಂದು / ಘೋಷಿಸುವೆ ತಮ್ಮ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವನಿಲ್ಲಿ / ಅಶ್ವಮೇಧದ ಯಜನಕೆ ವಾಜಿಯ ಬಿಡುವೆ."*[26] ಬಹುಶಃ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಆರ್ಯರು ಆಕ್ರಮಣ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗಳು ಈ ಜನಾಂಗದ್ವೇಷದ ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಹಚ್ಚಲು ಆರಂಭಿಕ ಕಾರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವೈವಸ್ವತ ಮನು ಸಮ್ಮತಿಸಿದಾಗ ಶೃಂಗ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ಯರ ಈ ಕುತಂತ್ರ ಅರಿವಾದಾಗ ದಸ್ಯುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಮೇಲೆ ಬೀಳತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕುದುರೆ ಬಳಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಆರ್ಯರ ಕಡೆಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ! ದ್ವೇಷ ಅಳಿಯುವ ಬದಲು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಈ ವಿಷಾದದ ಘಟನೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ, *"ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಸಹಸ್ರ ಸಂವತ್ಸರವು ಕಳೆದು / ಇಲ್ಲವಾದರು, ಆರ್ಯ-ದಸ್ಯುಗಳ ದ್ವೇಷ / ಸುರಿಸಿ ಬೆವರನು ಕೊನರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಜ್ಞಾನ / ತಮ್ಮ ರಕ್ತವ ಹರಿಸಿ ಕಲಿವುವು ಜನಾಂಗಗಳು"*[27]

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಆರ್ಯರು ಈ ಭೂಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರಾದರೂ ಅವರೇ ಮೊದಲು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಕರೆಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು 'ಶರಣಾಗು ಅಥವಾ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾಗು' ಎಂದು ಉರುಣನಿಗೆ ನೀಡುವ ಇಲ್ಲಿನ ಮೊದಲ ಯುದ್ಧ ಆಹ್ವಾನ ಮುಂದೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಮೈಸೂರು, ಕಿತ್ತೂರು ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಅರಸರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಕರೆಯಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಸೆರೆಸಿಕ್ಕವರ ಮೇಲೆ ಕರುಣೆತೋರುವ ಈ ಆರ್ಯರ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣ ಕೂಡ ಮುಂದೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತೀಯ ಆಳರಸರ ಮೇಲೆ ತೋರಿದ ಕರುಣೆಯಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರುಣೆ ತೋರಿಯೂ ಕುತಂತ್ರವೆಸಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಅವರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಧೋರಣೆ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಬಲಿಷ್ಠರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಿರೂಪದ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಧೋರಣೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ

ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.3.4 *ಒಡೆದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಕೂಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯಾರಂಭ:*

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷವು ಏಕೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಈ ದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ನಂದಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾರ ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಈ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷದ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೋ ಅವರಿಂದಲೇ ಅಥವಾ ಅವರ ಕಡೆಯವರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಂದಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವೀಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಆರ್ಯರು ಈಗಿನ ಭಾರತ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಲಸೆಬರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರಿಲ್ಲಿ ಬಂದಮೇಲೆ ಅವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ನೆಲೆಯಾದಮೇಲೆ ಅವರು 'ಆಕ್ರಮಣ' ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಇಂಥದೊಂದು ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ದುರಾಸೆಯ ಪ್ರೇರೇಪಿತ ಆಕ್ರಮಣ ನೀತಿ ಈ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಬಿಟ್ಟಿತು.

ಕಾವ್ಯ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಕಾರಣ ಇದೇ ಆರ್ಯರ ವಂಶಸ್ಥನಾದ ವಿಶ್ವರಥನಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಒಡೆದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಕೂಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ವಿಶ್ವರಥನಿಂದ. ನಂತರ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿಯಾದ ವಿಶ್ವರಥನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಿಂದ ಮಿಶ್ರಸಂತತಿಯ ರಾಜರ ಮೂಲಕ, ಹಾಗೇ ಈ ಪ್ರಭಾವಲಯದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲ ಘಟನೆಗಳಿಂದ. ಈ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಈಗ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

6.1.3.5 *ವಿಶ್ವರಥನ ನೇರವಾದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಶ್ಲಾಘನೀಯ ಕಾರ್ಯಗಳು:*

6.1.3.5.1. ದಸ್ಯುರಾಜ ಅಭೀರನ ಭಯ ನಿವಾರಣೆಯ ಪ್ರಸಂಗ:

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ರಾಜನಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ರಾಜನಾಗಿ ಅವನು ಅಧಿಕಾರ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಾಗ ದೇಶಸಂಚಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಬರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ತಂದೆ ಗಾಥಿರಾಜ ಆಳುವ ಕುಶಸ್ಥಳ ಈಗಿನ ಗಂಗಾನದಿ ಪ್ರದೇಶ. ಅವನು ದೇಶಸಂಚಾರಹೋಗುವುದು ಅವನ ಪೂರ್ವಜರ ಸ್ಥಳವಾದ ಈಗಿನ ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನ ಪ್ರದೇಶವಾದ ಸಪ್ತಸಿಂಧೂ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಅವನಿಗೆ ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯೆ ದಸ್ಯುರಾಜನಾದ ಅಭೀರ ಎಂಬುವನ ಸ್ನೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ನೇಹ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅಭೀರನ ಮೈಮೇಲೆ ಹುಲಿಯೊಂದು ಬಿದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಣಬಿಟ್ಟು ಈ ವಿಶ್ವರಥ ಅವನನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅಭೀರ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಿದ ಇವನನ್ನು ಪ್ರಾಣಸ್ನೇಹಿತನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇರುಳಾದರೂ ಉಳಿದು ಆತಿಥ್ಯ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ವಿಶ್ವರಥ ಅಂದು ಅಭೀರನ ಗುಹಾದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ನಡೆವ ಮಾತುಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಆರ್ಯದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕಡೆ ಹೊರಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರ ವಾದ ಶಿಲ್ಪಕಲೆಯನ್ನು ಕಂಡು ವಿಸ್ಮಿತನಾಗುವ ವಿಶ್ವರಥನಿಗೆ "ನಿಮ್ಮವರು ಹಿಂದೆ ದಾಳಿಮಾಡಿದರು. ನಮ್ಮ ಜನರ ಗೋಳುಹೊಯ್ದರು. ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ನೆಲಸಮಮಾಡಿದರು. ಇಂದ್ರನನ್ನು 'ಪುರಂದರ' (ಪುರಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದವನು) ಎಂದು ಪೂಜಿಸಿದರು. ವೃಷಭನ ಆರಾಧಕರಾದ ನಮ್ಮವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ಕೀಳೆಂದು ಜರಿದರು. ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ರೂಪವತಿ ಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು" ಎಂದು ವಿಶ್ವರಥನ ಪೂರ್ವಜನರ ದಾಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[28]

ಅಭೀರ ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯವಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಈಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ವಿಶ್ವರಥನ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೇ ಹೇಳಿಸಬೇಕೆ ಅಥವಾ ತಿದ್ದಿ ಹೇಳಿಸಬೇಕೆ? ಯಾವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ? ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ತಿದ್ದಿಹೇಳುವುದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವರಥ ಅಭೀರನಿಗೆ, "ಸಪ್ತಸಿಂಧೂ ಪ್ರದೇಶದ ಜಲಪ್ರಳಯದಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಳಿದುಳಿದವರು ತನ್ನ ಕುಲಪುರುಷನಾದ ವೈವಸ್ವತ ಮನುವಿನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ನಿಮ್ಮವರನ್ನು ಆಶ್ರಯ ಕೇಳಿದಾಗ ನಿಮ್ಮವರು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಾಣದ ಹಂಗು ತೊರೆದು ಹೋರಾಡಿದರು. ಕೋಟೆಕೊತ್ತಲಗಳನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿದರು, ಗೆದ್ದು ನೆಲಸಿದರು."[29] ಎಂದು ಆರ್ಯರ ದಾಳಿಯ ಹಿಂದಿದ್ದಿತೆನ್ನಲಾದ ನಾವೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಹೇಳುವಂತೆ ಅವರು ಬಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಇವರು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕದನ ನಡೆದದ್ದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ದ್ವೇಷ ಬೆಳೆಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದ್ವೇಷ ಬೆಳೆದದ್ದು ಆರ್ಯರು ಬದುಕುವ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದಸ್ಯುಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲ, ಬದಲು ಅವರಿಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯವೇ ಹಿಂದಿನ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆರ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ಈ 'ಒತ್ತಡ' ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇರದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಭೂತಕಾಲದ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವರ್ತಮಾನದ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವು ಪ್ರೇರಕವಾಗುವ ಒಂದು ಹಾನಿಕಾರಕವಲ್ಲದ ಸುಳ್ಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆರ್ಯರ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದ ಒಳ್ಳೆಯದೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ ಅಭೀರನಿಗೆ ಹೇಳಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರು ಭೂತಕಾಲದ ಘಟನೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರೇರಣೆಕಡೆಗೇ ಒತ್ತುನೀಡುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಅಭೀರನಿಗೆ, *"ನಿಮ್ಮ ವಂಶದ ಬಳಿಗೆ / ಆರ್ಯ ವಂಶವು ನೆಲಸಿ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಯಿರೆ, / ಒಂದನೊಂದವು ಸಂಧಿಸಿಹವು ಬಂಧುರವಾಗಿ / ನಿಮ್ಮ ರಾಜಕುಮಾರಿ ಆದಳೆಮ್ಮಯ ರಾಜ್ಞಿ. / ನಮ್ಮ ಮನೆ ಮಗಳ ಕೈಗಿದೆ ನಮ್ಮ ಮನೆವಾರ್ತೆ"*[30] ಎಂದು ಅವನ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತ, ದೀವೋದಾಸ ಮುಂತಾದ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗ ಕುಡಿಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿ, *"ಸಪ್ತಸಿಂಧುವಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದ್ರಾವಿಡ ಆರ್ಯ / ಮುಂಡಾವಶೇಷ ಸಂಗಮವಾಗಿ ಸಂಕೀರ್ಣ / ರೂಪ ತಾಳುವುದಿನ್ನು"*[31] ಎಂದು ಮುಂದೆ ಬರಲಿರುವ ಈ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗದ ಆಶಾದಾಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ನಾವು ಇನ್ನೇನು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತೇವೆ. ಸುತ್ತಲೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಮುತ್ತುವವರು ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಆತಂಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಭೀರನಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ಹೇಳುವ ವಿಶ್ವರಥ "ಪರಸ್ಪರ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣದ ಉಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಡಾಂಭಿಕರು ಉಭಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ, ಸಂಧಿ-ಸಂಗ್ರಾಮಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಕಪಟಗಳ ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಸತ್ಯಪರತೆಗೆ ಕೀರ್ತಿವೆತ್ತವರು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ *"ಕುಲವೆರೆಡು ಛಲವಳಿದು ಒಂದಾಗುವವು ಸಹಜ ಮೈತ್ರಿಯಲಿ"*[32] ಎಂದು ಸೌಹರ್ದತೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿ 'ಉಭಯ ಪಕ್ಷದವರೂ ಸೇರಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾತೃಗಳಾಗಿ ಬದುಕೋಣ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡೋಣ ನಿಮ್ಮ ಪುರೋಹಿತರೊಂದಿಗೆ ಬನ್ನಿ' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಕುಶಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡರಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಾದರೂ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಹಿ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಆವರಿಸದಂತೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಹಿಯನ್ನು ಸಂಬಂಧದ ಸಿಹಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕಡೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.3.5.2 ಆರ್ಯ ದಸ್ಯುಗಳ ನಡುವೆ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗದ ಉದಯ:

ವಿಶ್ವರಥ ವಯಸ್ಸಿಗೆ ಬರುವ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಆಗಲೇ ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವೇಷದ ಪ್ರಮಾಣ ತಗ್ಗಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು 'ಕುಲೀನ ನಾಗರಿಕ' ದಸ್ಯುಗಳೊಡನೆ ಆರ್ಯ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಮದುವೆ ಸಂಬಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಅತ್ತ ಆರ್ಯರೂ ಅಲ್ಲದ ಇತ್ತ ದಸ್ಯುಗಳೂ ಅಲ್ಲದ ಆದರೆ ಎರಡೂ ಆಗಿರುವ 'ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗ' ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಆ ಜನಾಂಗದ ಮೊದಲ ರಾಜಕುಮಾರನಾದ ದೀವೋದಾಸನ ಜನನ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, *"ದೀವೋದಾಸನ ತಾಯಿ ದಸ್ಯುರಾಜಕುಮಾರಿ / ತಂದೆಯಿಹನಾರ್ಯಕುಲ ರಾಜನ್ಯ ನವಪಂಥ / ತೃತ್ಸು ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ತೋರಿತ್ತು. ನಾಗರಿಕ / ಕುಲೀನ ದಸ್ಯುಜೀವಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ / ಯಥೋಚಿತವಿಹುದು ರಾಜನ್ಯವಲಯದಲಿ"*[83]

ಇಂಥ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುವಾಗ ಅದು ಯಾವುದೇ ಕಾಲವಿರಲಿ ಪರವಿರೋಧಗಳು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು. ಹಿಂತಹ ವರ್ತನೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ ಕಡುಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕುಲಪಾವಿತ್ರ್ಯ' ಕಾಪಾಡುವ 'ಕುಲರಕ್ಷಕರು' ಇಂಥ ಮುನ್ನೆಡೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಉರಿದುಬೀಳುತ್ತಾರೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಉರಿಗೆ ಕೆಡವಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವವರು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಹೊಂದುವುದು ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು. ತಾನು ಆರ್ಯನಾಗಿದ್ದು ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ದಸ್ಯುಕುಲದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟ, ಈ ಮಿಶ್ರಸಂಬಂಧದ ರೂವಾರಿಯಾದ ಪುರಜಾನು ವಿಶ್ವರಥನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಸಹಜೀವನದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಕುಲಿನತೆ-ಮಲಿನತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ / ಕಣ್ಣ ಕುರುಡಾಗಿಸಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಕೋಡಂಗಿತನ / ಕೋಡಿವರಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಸಹಜೀವನವು ಮುಖ್ಯ. / ದಸ್ಯುಗಳೊಡನೀ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಾಳ್ವುದು ಲೇಸು"*[84] ಎಂದು.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವನು ಈ ಸಹಜೀವನದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯದಿದ್ದರೆ ಆಗುವ ಅಪಾಯವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: *"ತಕ್ಕೊಳ್ಳಿರೆನಬೇಕು, ನೀವು ಕೊಡಿರೆನಬೇಕು / ಅರಸು ಮನೆತನಗಳಲಿ ಬಾಂಧವ್ಯ ಮೇಲುಗೈ. / ಅದು ನಿಮ್ಮ, ಇದು ನಮ್ಮ ರಕ್ತವೆನ್ನುತ ಕಾದಿ / ಮುಖಗಳಾರಕ್ತವಿರೆ ರಕ್ತದಾರುಣಿ ತುಂಬಿ / ಕುಲ್ಯಗಳು ಹರಿಯುವವು ಅಲ್ಲವೇನಣ್ಣಯ್ಯ"*[85] ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ರಕ್ತವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ವಿಜ್ರಂಭಣೆಯ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅದು ನಿಮ್ಮ ರಕ್ತ, ಇದು ನಮ್ಮ ರಕ್ತ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಪುರಜಾನುವಿನ ಮೂಲಕ ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ರಕ್ತ ಅದು ಕೆಂಪು ರಕ್ತ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ವಿಶ್ವರಥನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಇಂದಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಚಿಂತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುರಜಾನು ಇಂಥ ಒಂದು ಮದುವೆಗೆ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಹಾಕಿದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಡ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಸ್ವತಃ ಕಥಾ ನಾಯಕನಾದ ವಿಶ್ವರಥನಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ, ಪುರಜಾನುವಿನ ಮಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಆರ್ಯನಾದ ವಿಶ್ವರಥ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿ ಅವಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನಜೊತೆಗೇ ಮಂತ್ರಪಾಯಸ ಅದಲಿಬದಲಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತನ್ನ ಸೋದರಳಿಯ ಜಮದಗ್ನಿಗೆ ಕೂಡ ಈ ವಿಶ್ವರಥನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್‌ವರ್ಣ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೇಣುಕೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜ ಸೋಮಪನ ಮಗಳು. ಅವಳು ತನ್ನ ಸ್ವಯಂವರ ನಡೆದಾಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು

ತಾಪಸನಾದ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಕೊರಳಿಗೆ ಮಾಲೆ ಹಾಕುವ ಮೂಲಕ ಅವನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಕ್ಷತ್ರಿಯರ ನಡುವೆ ವಿವಾಹ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಅಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಲಿಲ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅವು ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ರೇಣುಕೆ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಕೊರಳಿಗೆ ಮಾಲೆ ಹಾಕಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜರೆಲ್ಲ 'ಇದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲಕ್ಕೆ ಅವಮಾನ' ಎಂದು ಹಾರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಸಮಾಧಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮುಂದೆ ಅಂತರ್ವರ್ಣ ಮದುವೆಗಳ ಕಡ್ಡಾಯ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಡೆದ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವರಥನ ನೇರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

6.1.3.6 <u>*ವಿಶ್ವರಥನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸೌಹಾರ್ದ ವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳು:*</u>

ರಾಜನಾದ ವಿಶ್ವರಥ ರಾಜವಿದ್ಯೆ ತೊರೆದು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗಾಗಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿಯಾಗಿ ಬಂದಾದ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಈ ಜನಾಂಗಭೇದವನ್ನು ತೊಡೆದು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮಾಡುವ ಕೆಲ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

6.1.3.6.1. <u>ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಸುಧಾಸನಿಗೆ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಬೋಧನೆ:</u>

ದಾಶರಾಜ್ಞ ಸಮರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರರಕ್ತದ ಯುದ್ಧನಾಯಕ ಸುದಾಸ ಮತ್ತು ರಾಜಪುರೋಹಿತರಾದ ಈ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿ (ಹಿಂದೆ ಭಾವ ನೆಂಟ ಆಗಿದ್ದವರು ಈಗ ರಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಗುರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.) ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿವೆ. ವಿಶ್ವರಥ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಸಾಂಕೃತಿಗೆ ವಹಿಸಿ ಕಾಡಿಗೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಕುಶಸ್ಥಲದ ಮೇಲೆ ದಸ್ಯುಗಳ ದಾಳಿ ನಡೆದು ಅದನ್ನು ಅವರು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. (ಅಲ್ಲಿಂದ ರಾಜಗುರುಗಳ ಸಲಹೆ ಮೇರೆಗೆ ತನ್ನ ಐದು ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ತವರು ಮನೆ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆದಿರುತ್ತಾಳೆ). ಈಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅವರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಸುದಾಸನಿಗೆ ಕೌಶಿಕ, 'ಕುಶಸ್ಥಳ ಮೊದಲು ದಶ್ಯುಗಳದೇ ಆಗಿತ್ತು. ನಂತರ ನಮ್ಮದಾಯಿತು. ಆನಂತರ ಮತ್ತೆ ಅವರದಾಯಿತು. ಇದು ಚಕ್ರದಂತೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಅವನನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

'ನಮ್ಮ ಯುದ್ಧದ ಉದ್ದೇಶ ದಸ್ಯುನಾಶವಲ್ಲ ಆರ್ಯದಸ್ಯು ಸಂಗಮ' ಎನ್ನುವ ಸುದಾಸನ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಕೌಶಿಕ *". . . ನೃಪತಿ! ದಸ್ಯುಕುಲಕ್ಷಯಕಲ್ಲ / ಕುಲಾಭಿಮಾನಿಗಳ ಕಗ್ಗೊಲೆಯಲ್ಲ ಯುದ್ಧವಿದು"*[86] ಎಂದು ಹೇಳಿ "ಭೇದ ನೃಪನೊಡನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಯುದ್ಧ ನಾವು ಇಂದ್ರಭಕ್ತರು ಅವನು ಪಾಶುಪತ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ಅವನು ಇಂದ್ರದ್ವೇಷಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ದುರಭಿಮಾನಿ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. *"ನಿನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವಿದು. ಅನ್ಯದ್ವೇಷಿಯ ಹನನ / ಸಾಮರಸ್ಯವ ತರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮನನ!"*[87] ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮಾತು ಯುದ್ಧೋದ್ದೇಶವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಸುದಾಸ ಎದುರಿಸಿದ ಕೆಲನಾಯಕರ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕುಲದ ಒಂದು ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಬೆಂಬಲಿಗನಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. *"ಕಣ್ವ ದಸ್ಯುದ್ವೇಷಿ; ರೌಹಿಣ ಮಾನವದ್ವೇಷಿ / ಭೇದ ಆರ್ಯದ್ವೇಷಿ, ಕಣ್ವ ರೌಹಿಣರಂತೆ / ಭೇದನೂ ಗಂತವ್ಯ"*[88] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಕುಲದವನಾದ ಕಣ್ವನೂ ಇದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದ್ವೇಷ ಮಾತ್ರ ಪಾಪವಲ್ಲ, *"ದ್ವೇಷದ ದ್ವೇಷವೂ ಪಾಪ."*[89] ಜನಾಂಗದ್ವೇಷದಿಂದ ಯುದ್ಧವೊಂದು ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವೇಷಮಾಡುವವರು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ; ದ್ವೇಷದ ದ್ವೇಷಮಾಡುವವರು ಸಹ ಕಾರಣ.

ನಾವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ನಾವಿರುವ ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನರಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದು: *". . . ಇವ ಆರ್ಯ ಇವ ದಸ್ಯು / ಇವ ದಾಸನೆಂದೆಣಿಸಿ ನರಕವ ನಿರ್ಮಿಸುವೆವಾವು / ಒಂದೆ ನೆಲದಲಿ ನೆಲಸಿ, ಒಂದೆ ನಮುವಿರೆ, ಫಲಿಸಿ / ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದಿ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ತಿರುಳುಂಡು / ಬಾಳಿರಲು, ತಲೆಯೆತ್ತುವುದು ಮಹಾಮಾನವ ಧರ್ಮ."*[40] ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಈ ಬೋಧನೆ ಕೇವಲ ಸುದಾಸನಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದೆಂದು ಅನ್ನಲು ಆದೀತೆ? ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಪುರೋಹಿತನೋ ಮಠಾಧಿಪತಿಯೋ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸುದಾಸನಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದಾಗುವ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಮಹಾಭಾರತದ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಬೋಧಿಸಿದ ಗೀತಾಬೋಧೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರನ್ನು 'ನಮ್ಮವರು' ಮತ್ತು 'ವೈರಿಗಳು' ಎಂಬ ಭೇದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿ, ಅರ್ಜುನನ್ನು ಈ 'ವೈರಿಗಳನ್ನು' ಕೊಲ್ಲಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನ ಇಡೀ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಜನರನ್ನೂ ಯಾವುದೇ ಭೇದವೆಣಿಸಸದೇ 'ತಮ್ಮವರು' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿ, ಸುದಾಸನಿಗೆ ಈ 'ನಮ್ಮವರನ್ನು' ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಾಳಿಸಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿ ತನ್ನ ಇಡೀ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬೋಧನೆಯ ಸಾರಾಂಶದಂತೆ ಬಂದಿದೆ ಅವನು ಸುದಾಸನಿಗೆ ಹೇಳುವ, *"ಮೆಟ್ಟುವುದಲ್ಲ, ಕಟ್ಟುವುದೆ ಅರಸುಗುರಿ"*[41] ಎಂಬ ಮಾತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಬೋಧನೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಕೊಲ್ಲುವ ಬೋಧನೆ'ಯಾದರೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಸುದಾಸನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುವ ಬೋಧನೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಬದುಕುವ ಬೋಧನೆ'. ಕೊಲ್ಲುವ ಬೋಧನೆ ನಮಗೆ ಇಂದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು 'ಬದುಕುವ ಬೋಧನೆ.' ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಎಷ್ಟು ಜನಬಂದರೂ ನಮಗೀಗ ಸಾಲದು.

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭೇದನೃಪ ಮತ್ತು ಮಹೇಶ್ವರಿ (ಹಿಂದಿನ ಬ್ರಬುವಿನ ಹೆಂಡತಿ) ಸಾಯುತ್ತಾರೆಯಾದರೂ ಅವರ ಸಾವು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡುವ ರಾಜ್ಯದ ವರ್ಣನೆ ಅಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ ಅಳಿದು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲ ಸಾಲುಗಳು: *". . . ಮತ ಮತವಾಯ್ತು ಒಮ್ಮತವು / ಉಭಯ ಧರ್ಮಗಳಾದವವನ ಹೃದಯದ ಕಣ್ಣು / ಅವನ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಿದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ಸಂವೃದ್ಧಿ."*[42] ಈ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕಿಂದ ಆದ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನೂ ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ: *"ಭರತಿಗೇರುವುದಿತ್ತು ಭಾರತದ ವಿಸ್ತಾರ / ಬಹುತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಮೃದ್ಧಿಯನುಭವವ / ಏಕಮೇವ ಜನಾಂಗ ಸಂಪಾದಿಸುವದಿತ್ತು / ವಸುಂಧರೆಯ ದಿಗ್ದೆಸೆಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಜನ / ನೆಲೆಸುವದಿತ್ತು ಭಾರತವು ತಮ್ಮ ತಾಯ್ನಾಡೆಂದು / ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಭುವನ, ಭುವನದ ನಾಭಿ ಆಗುವದಿತ್ತು / ಭಾರತ, ಅನೇಕತೆಯ ಏಕಸೂತ್ರವ ಕಂಡು / ದಾಶರಾಜ್ಞದ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಭಾರತ ಪ್ರಜ್ಞೆ / ಸಪ್ತಸ್ರೋತ್ರ ಸಮುದ್ರದೆಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುವಂತೆ / ಹತ್ತು ಬಣಗಳ ಸೇರುತೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಾಗಿ / ಭವ್ಯ ಸಮುದಾಯ ಕಲೆತಿರಲು, ದೇಶವಿದು / ಒಂದೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತೊಂದೆ ತಾಯ್ನಾಡು"*[43]. ಅಲ್ಲಿನ ಹತ್ತು ಬಣಗಳ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತದ ಹತ್ತಾರು ರಾಜ್ಯಗಳ ಒಂದಾಗುವಿಕೆಯನ್ನು, ಅಲ್ಲಿನ ಮತಮತಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮತ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಬಹುಮತಗಳ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ಒಮ್ಮತ ಮಾಡುವ ಕನಸನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.3.6.2. ಕುಶಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದಸ್ಯು ಸಾಮಂತರಿಗೆ ಭರವಸೆ :

ಹಿಂದೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಅರಣ್ಯವಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಸ್ಯುಗಳ ವಶವಾಗಿದ್ದ ಕನ್ಯಾಕುಬ್ಜ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಮತ್ತೆ ಸುದಾಸನಿಂದಾಗಿ ಆರ್ಯವಶ ಹಾಗನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗದ

ವಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ಮಾಡಿದ್ದ ದಸ್ಯು ರಾಜರು ಗೆದ್ದ ಸುದಾಸನ ಕಡೆಯವರು ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಭಯದಲ್ಲಿ ನಡುಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ದಸ್ಯುರಾಜರಿಗೆ ಸುದಾಸ, "ನಿಮ್ಮ ಮೇಲೆ ನಮಗ್ಯಾವ ದ್ವೇಷವಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಧೈರ್ಯಹೇಳುತ್ತಾನೆ. *"ನಿಮ್ಮ ಶಾಸನಧರ್ಮ / ದೇಹಮನಬುದ್ಧಿ ಆತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳು ನಿಮಗೆ / ಪರಧರ್ಮಸಹಿಷ್ಣುವಾಗುತಾಡಳಿತವಿರೆ / ನೈಜ ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಅದ ರೂಪಿಸಿದರೂನು / ಉದ್ಧಣಿಸಲೆಂದಿಹವು ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಸುಪರ್ಣ / ಪಕ್ಷಗಳು ಬಲಿತಿರಲಿ, ದುಃಕ್ಕಗಳು ಸವೆದಿರಲಿ"*[44] ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಧರ್ಮದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಾವು ದುಃಖಿಗಳಾಗುವ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತವೆ. *"ಯಾವ ಕಾಲವೆ ಇರಲಿ ಯಾವ ಗೋಲವೆ ಇರಲಿ / ನನ್ನವರು ನಿನ್ನವರು ಎಲ್ಲವರು ತನ್ನವರು!"*[45] ಎನ್ನುವ ಸುದಾಸನ ಮಾತು ಕೇವಲ ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಲ್ಲ. ಅವನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲಕಾಲಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂಥದ್ದು.

6.1.3.6.3. <u>ಶಂಡಾಮರ್ಕ ಪ್ರಕರಣ : ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಗೌರವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ:</u>

ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಾಪಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಕಾಪಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವ ತಾಳುವ ಮನಸ್ಸುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕು. ಈ ಮನಸ್ಸುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಸಾರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಮತ್ತು ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ತುಂಬಾ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಕಾರ್ಯ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಕರಣವೆಂದರೆ ಅದು ಶಂಡಾಮರ್ಕ ಪ್ರಕರಣ. ಹಿಂದೆ ಆರ್ಯರ ಮೇಲೆ ದಸ್ಯುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಲು ಹೋಗಿ ಅವರಿಂದಲೇ ಸಾವಿನ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಅಂತೂ ಇಂತೂ ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಕಂಟಕದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಶಂಡಾಮರ್ಕ ಇವರು ಕುಶಸ್ಥಳವನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ರಥದಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ಎದುರು ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ದ್ವೇಷವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅವನನ್ನು ರಥಹತ್ತಲು ಇವರು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರ ರಥವನ್ನು ಹತ್ತಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಂಡಾಮರ್ಕ ಈಗಲೂ 'ತನ್ನ ಧರ್ಮವೇ ಧರ್ಮ, ತನ್ನ ಮತವೇ ಮತ ಅದು ಪಾಶಪತ ಧರ್ಮ, ಇದನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?' ಎಂದು ಇವರನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡಿ ಅವನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವ ಜನರ ಪುರೋಹಿತನಾಗಿ ಆ ಜನಕ್ಕೆ ನೀತಿ ಹೇಳಲು ಅವನನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ! ಧರ್ಮ ಸಾಮರಸ್ಯ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಶಂಡಾಮರ್ಕ ತನ್ನ ಧರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಬಿಡಲು ನನ್ನಿಂದಾಗದು ಇದು ನಿಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಎಂದು ಕಳಿದಾಗ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ *"ಅವರವರ ಧರ್ಮವವರವರಿಗಿರುವುದು ಮಾನ್ಯ / ಅನ್ಯಧರ್ಮದ್ವೇಷಿಗಿದೆ ಪಥ ಪರಮ ಶೂನ್ಯ / ಧರ್ಮ-ವರ್ಣದ ಭೇದ ರೂಢವಿದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಲಿ / ಅದರದಕಾವ ಸ್ಥಾನವು ದಿವ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲಿ?"*[46] ಎನ್ನುವ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವ ಜನಾಂಗ, ಯಾವ ಕುಲ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಘನತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, *"ಮನುಜನ ಸ್ವಭಾವಧರ್ಮಗಳೆ ಕಾರಣವಿಹವು / ಬರಿಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಕುಲದುನ್ನತಿಗೆ"*[47] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಧರ್ಮ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಸಂಸ್ಥೀಕೃತ ಧರ್ಮಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೇ ಈ ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮಗಳ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದರೇನು ಅದು 'ಮತ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಹರ್ಷಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ ಶಂಡಾಮರ್ಕನಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ಧರ್ಮವಿರುವುದನಾದಿ ಅದರಲ್ಲ ಗಂಗೋತ್ರಿ / ಪಿಂಡಾಂಡವಣುದೇಹ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಮಹದ್ದೇಹ / ಪಿಂಡಾಂಡದೊಳಗಾತ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದೊಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮ / ಇವೆರಡು ಸೇರಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟನಿಹ ಪೂರುಷನು / ಪರಮಾತ್ಮ, ಸಕಲವಿಶ್ವಾತೀತ, ಪುರುಷೋತ್ತಮನು / ಅವರೆಡೆಗೆ ಸಾಲುಗಳ ಶೃಂಗಮಾಲೆಯನೇರಿ / ಸಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ ಧರ್ಮ"[48]

'ಮತ' ಈ 'ಧರ್ಮ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಏಕ ಅದ್ವಿತೀಯ / ಪ್ರಜಾರೋಹಣವಿದರ ಹಂತಗಳ ಗುರುತಿಸುವ / ಸಂಕೇತ ಭವನ ಪರ್ಯಂತ, ಸಂಕೇತಿಗಳು / ತಂತಮ್ಮ ದೇಶ ಯುಗಮಾನಗಳನನುಸರಿಸಿ / ಅನುಕಲ್ಪಿಸುವರು ವಿಧವಿಧದ ಸಂಕೇತಗಳ / ಒಂದೊಂದು ಸಂಕೇತಮಾಲೆ ಇಹುದೊಂದು ಮತ."*[49] ಗೋಕಾಕರ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮತ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಂತೆಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಬ್ಬರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಒಂದು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂಥದ್ದು. ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಚರಿಸುವಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆ ಮತಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ ಗೋಕಾಕರೂ ಧರ್ಮ (ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಇರಲಿ ಮತ ತೊಲಗಲಿ ಎನ್ನುವವರು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವಘಡಗಳು, ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಧರ್ಮದ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು. *"ಒಂದು ಸಂಕೇತವಿನ್ನೊಂದಕೆ ಹೊರತೆಂದು / ಮಣಿಕಚಿತ ಸಂಕೇತ ತಮ್ಮದೊಂದೇ ಎಂದು / ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿರೆ, ಸಂಕೇತಿಸಿರುವ ತಿರುಳನೆ ಮರೆತು / ಆರುಳೋಳಿರುವೇಕಸೂತ್ರತೆ ಕಳೆದು, ತೊಳಲುವರು / ಸಂಕೇತಗಳ ಹಾಳು-ಬೀಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು / ಒಟ್ಟೆದ ಕೌತುಕಾಗಾರದ ಧಾರುಣಿಯಲ್ಲಿ"*[50] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದಡ್ಡರು ಧರ್ಮ ಸಂಕೇತಿಸುವ ಹುರುಳನ್ನು ಮರೆತು ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಜೋತುಬಿದ್ದು ರಂಪಾಟಮಾಡಿ ಈ ಅವಘಡಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿ, ಜಾಣರು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಾಗಿದ್ದು ಸಾಮ್ಯಗಳಿಗೊಲಿಯುವರು ಮತ್ತು ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಕಾಲಸ್ಥಲದ ಕೇತಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವರೆಂದು ಕಾವ್ಯ ವಿಶ್ವಾಸತಾಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಗಳು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಆಗುವ ಅನಾಹುತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. ಶಂಡಾಮರ್ಕನಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರ ಧರ್ಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ನಂತರ, *"ನೀವೆ ಪಶುಪತಿ ನಾನು ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ, ವಿಷ್ಣು / ಒಂದೆಡೆ ನಾವು ಸೇರುತ್ತ ಸೊಗದಿಂದ ಬಾಳಿದರೆ / ನಮ್ಮ ಸಮರಸ ಸಮನ್ವಯವೆ ನಮಗಿಹ ಧರ್ಮ / ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಕುಟೀರದೊಳಗೆ ನಾವರ್ಚಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಗಳು ನಮ್ಮ ಮತ ಮಾತ್ರ"*[51] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಅರ್ಚಿಸುವ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮತಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೆಯೊಳಗೇ ಇರಬೇಕು. ಅವು ರಸ್ತೆಗೆ ಬಂದರೆ ಆಗುವ ಲಾಭಕ್ಕಿಂತ ನಷ್ಟವೇ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದು ಅಂದಿಗಿಂತ ಇಂದಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂಶ.

ಕೊನೆಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮಗ ರಾಜನಾಗುವ ಕುಶಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಪಾಶಪತ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಧರ್ಮದರ್ಶಿಯಾಗಿ ಈ ಶಂಡಾಮರ್ಕನನ್ನು ನೇಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ! ರಾಜ ತಾನು ಇಂದ್ರ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದೂ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಗೌರವನೀಡಿ ಶಂಡಾಮರ್ಕನನ್ನು ಆ ಧರ್ಮದ ಧರ್ಮದರ್ಶಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಳಜಿ ಏನೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶ. ಧರ್ಮಸಮನ್ವಯ ಜನಾಂಗಿಯ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು, ಅಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸದ್ಬಳಕೆಯ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

6.1.3.7 ಆರ್ಯರದ್ದು ಆಕ್ರಮಣವಲ್ಲ ವಿಸ್ತರಣ ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯ:

ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದ್ರಾವಿಡರು ಅಥವಾ ದಸ್ಯುಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯಿತೆನ್ನಲಾಗುವ ಆರ್ಯರ 'ಆಕ್ರಮಣ'ವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆಕ್ರಮಣವಲ್ಲ; ವಿಸ್ತರಣ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ವಿಶ್ವರಥನ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾರ್ಯ ಆಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಋಷಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಅಂದರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಪ್ರಭಾವದ ರಾಜನೋರ್ವನೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ. ದಾಶರಾಜ್ಞಯುದ್ಧದ ನಂತರ ಸುದಾಸ, ಮುಂತಾದವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವ ನೂತನ ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂದರೆ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತಾರ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಅಗಸ್ತ್ಯನನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ದಸ್ಯುರಾಜನೊಬ್ಬ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಆತಿಥ್ಯನೀಡಿ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಆರ್ಯರಿಗೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿ 'ಪೃಥ್ವಿರಮಣ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹವ್ಯಾಸ ಇದೆಯಂತೆ ಹೌದೇ?" ಎಂಬುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಆರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಲು ಉಂಟಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿವಿರವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ *"ಇದ್ದವರ ಜೊತೆ ಸಹಜ ಬಂದವರ ಗುದ್ದಾಟ"*[52] ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳುವ *"ಇದ್ದವರು, ಎದ್ದವರು, ಬಂದವರು, ಹೋದವರು / ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಸರ್ವಸಂಪನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದ ಕಟ್ಟುವುದೆ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಎಲ್ಲರೆದುರಿಗಿಟ್ಟ ಗುರಿ / ಒಬ್ಬಬ್ಬರ ಮತವೂ ಸೇರಿ ಸಮ್ಮತವಿಹುದು"*[53] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಹುಚರ್ಚಿತ ಆರ್ಯರ 'ಆಕ್ರಮಣ' ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಈ ರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿನಿಂತಿದೆ, *"ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಗಮವಿಂತು ಸಂಗಮಿಸಲೊಂದೆಡೆಗೆ / ಚಲನೆ ಅವಶ್ಯಕವು ಆರ್ಯ ಸಂಚಲಿಸಿರಲು / ಆಕ್ರಮಣವೆಂದದಕೆ ಹೆಸರನಿಡುವಿರಿ ನೀವು"*[54] ಅಗಸ್ತ್ಯನ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಕವಿಯ ಧ್ವನಿಯಿರುವ ಈ ಮಾತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಗಮಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗಮ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಆದ ಮೇಲೆ ಅದು ಚಲನೆಗೊಂಡು ಬೇರೆಡೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೇ ಅದು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನೇ ನಾವು 'ಆಕ್ರಮಣ' ಎಂಬು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಹೀಗೆ ಒಡೆದ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಅಥವಾ ಜೋಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

6.1.3.8 ಬಲಾತ್ಕಾರವಲ್ಲ ಮನಸ್ಸು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಣೆ:

ಹೀಗೆ ಈ ಹೊಸ ಆರ್ಯರದ್ದು ಅಂದರೆ ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗದ್ದು 'ಆಕ್ರಮಣ' ಅಲ್ಲ 'ವಿಸ್ತರಣ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ ಈ ವಿಸ್ತರಣ ನಡೆದದ್ದು ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ದಸ್ಯು ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೇ ಜನಾಂಗದ ಮೇಲೆ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಲು ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರುವುದು ಕಾಶ್ಮೀರ ಭಾಗದ ನಾಗಕುಲದ ಅರಸನು ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಿವಿ ಕುಲದ ಮುದ್ಗಲನೆಂಬ ರಾಜನಿಗೆ ಶರಣಾಗುವ ಘಟನೆ. ಕಶ್ಯಪ ಮುದ್ಗಲರ ಸೈನ್ಯ ಕಾಶ್ಮೀರಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ನಾಗಕುಲಕ್ಕೆ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾಗಕುಲಕ್ಕೆ ಸೋಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸೋಲು

ಆಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಅಲ್ಲಿನ ಜನರಿಗೆ ಧನುರ್ವಿದ್ಯೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಕುದುರೆಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬಳಕೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುದ್ಗಲನ ಸೈನ್ಯ ಕುದುರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಅದರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರೆಡು ಕಾರಣದಿಂದ ಜಯ ಈ ಆರ್ಯಕುಲದ ಮುದ್ಗಲನದಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಿನದು. ಸೋತ ನಾಗಕುಲದ ನಾಯಕ ಗಾಯಗೊಂಡು ಸಾವಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗೆದ್ದ ಕಶ್ಯಪ, ಮುದ್ಗಲರು ಅವನನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಔಷಧೋಪಚಾರದ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡಿ ಅವನ ಜೀವ ಉಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ನಾಗಕುಲದ ಮುಖಂಡನಿಗೆ ಏನನ್ನಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ, ". . *ನೋಡಿ ಸ್ತಂಭಿತನಾದ, / ನೃಪ, ವ್ಯಾದಿಯಿಹ ಶತ್ರು ಬಂದಿರೆ ವೈದ್ಯನಾಗುತ್ತ! / ಕಾಳಗದಿಂದೋಲಗಕ್ಕೆ, ಓಲಗದಿಂದರಸನೆಡೆ/ . . . / ಮಾರಕನೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಶತ್ರು ತಾರಕನೆಲ / ಎಂಬ ಭಾವವು ಮೂಡಿತವನ ಮನದೆದುರಿನಲಿ*"[55]

ಹೀಗೆ ಆ ನಾಗಕುಲದ ಮುಖಂಡ ಇವರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಗಕುಲದ ಜನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಶ್ಯಪ ಮುನಿ ಮಾಡುವ ದೀರ್ಘಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗಕುಲ ಆರ್ಯಕುಲ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದವು, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭೇದ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವನ ಬೋಧನೆ ಕೇಳಿ ಜನರಿಗಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವುದು ಹೀಗೆ: "*ಎದೆಯಲ್ಲಿ ನೂಂಕಿರಲೊಂದನೊಂದು ಭಾವತರಂಗ / ಕೋಡಿವರಿದವು ಕಣ್ಣು ಕುಳಿತಿಹ ಮಹಾಜನಕೆ / ಕುದುರಿತು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವಜ್ಞೆಯು ಚದುರಿ / ತಾನು ಅವನಿವನೆಲ್ಲರೊಂದೆಂಬ ಅನುಭಾವ ಮೂಡಿತು*"[56] ಕೊನೆಗೆ ಈ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ನಾಗಕುಲ ನಾಯಕ ವಾಸುಕಿ ನೃಪ, "*ಇವರೆಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರಕರು / ಕಶ್ಯಪರ ಕಾರುಣ್ಯದಿಂದ ಬದುಕಿಹೆವಾವು*"[57] ಎಂದು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಅವರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮುದ್ಗಲನನ್ನು ಯುವರಾಜನೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆರ್ಯರು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆಕ್ರಮಣ ಅಥವಾ ವಿಸ್ತರಣ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ, ತೀರಾ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದರು, ಹಾಗೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದೇ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಲು ಕಾವ್ಯ ಮೇಲಿನ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರ 'ಉತ್ತಮಿಕೆ'ಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯಾದರೂ ಯಾವುದನ್ನು ಕವಿ 'ಆರ್ಯಜನಾಂಗ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೋ ಅದು ಮೂಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಮಿಶ್ರಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಉತ್ತಮಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

6.1.3.9 <u>*ಅಗಸ್ತ್ಯ-ತಂಡಿ, ಆಂಡೀರ-ಚೋಳ, ಚೇರರ ಮೂಲಕ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ:*</u>

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಉತ್ತರದ ಭೇದವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲಿಕ್ಕೆ, ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಜನಾಂಗೀಯ ಭೇದವನ್ನು ತೊರೆದು ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ಆಂಡೀರ ಕರಿಕಾಲನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಘಟನೆ. ಉತ್ತರದ ತುರ್ವಶ ನೃಪತಿ ಆಂಡೀರನು ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿ, ಈಗಾಗಲೇ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಪರಿವಾರ ಹೋದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಕಾವೇರಿ ನದಿ ತೀರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ಅನೇಕ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟರಾಜರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ

ದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಆಂಡೀರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಸಹ ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ನಡೆದ ಕರಿಕಾಲನೊಡಗಿನ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕರಿಕಾಲ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಮಡಿದು ರಾಜ್ಯ ಆಂಡೀರನ ವಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಂಡೀರನ ಜಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಮಹತ್ವದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಅವೇ 'ಕುದುರೆ ಸವಾರಿ ಕುಶಲತೆ' ಮತ್ತು 'ಬಾಣಪ್ರಯೋಗ ನೈಪುಣ್ಯತೆ'. ಕರಿಕಾಲನ ಮರಣದಿಂದ ಜರ್ಜರಿತವಾಗುವ ಅವನ ಸೈನಿಕರು ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಓಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜನ, "ನೀನಿಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಟ! ನಿನ್ನನುಡಿ ಶಾಸನವು!" ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಆಂಡೀರ ಗೆದ್ದ ಅಧಿರಾಜನಾದರೂ, ಮಡಿದ ಕರಿಕಾಲನ ಇಬ್ಬರು ಮಕ್ಕಳಾದ ಚೋಳ ಮತ್ತು ಚೇರರನ್ನು ಕರೆಸಿ ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಭಾಗ ನೀಡಿ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಮೂರೂ ಸಮುದ್ರಗಳು ಸೇರುವ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ತಾನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭಾಗ ಮುಂದೆ ಪಾಂಡ್ಯ ರಾಜ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಧರ್ಮಗುರು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಡಿದ ಕರಿಕಾಲನ ಧರ್ಮಗುರು ತಂಡಿ ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಮಾಲೋಚನೆ, ಸಲಹೆ ಪಡೆದು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕ ಸಂಬಂಧದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಾಗ ದಕ್ಷಿಣದ ಗುರು ತಂಡಿ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರದ ಗುರು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಶಿವಪೂಜೆಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಲವು ತೋರದ ಅಗಸ್ತ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ತಂಡಿ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಂಡು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಏಳಲಣಿಯಾದಾಗ ಅಗಸ್ತ್ಯ, "ದಯವಿಟ್ಟು ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಂಡಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಸಮನ್ವಯದ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಇಂದ್ರ (ವಿಷ್ಣು) ಹಾಗೂ ಶಿವ ಇಬ್ಬರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯನ ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಕೆಲ ಮಾತುಗಳು ಇವು: "*ಸೌಹಾರ್ದದ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲೆರೆಡು ಕಾಣ್ಕೆಗಳು / ಜನಾಂಗಗಳೆರೆಡು ಕಲೆತಿರಲು ಉದ್ಭವಿಸುವದು / ನವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದಂತಕತೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವರು / ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳು ಅವರ ಪಾತ್ರವು ಮುಗಿದು*"[58] ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "*ಭಾಗವತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿವೆ ನೂರು ಪ್ರತಿಮಾದ್ವಾರ / ಸಾವಿರ ಸಂಕೇತಗಳು! ಅವುಗಳಲೊಂದನೆ ಆಯ್ದು / ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿದ್ದವನೆ ಬಹುದು ಕುರುಡನ ಮರಣ*"[59] ಹೀಗನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತಿನ ಕೇಂದ್ರಕಾಳಜಿಯನ್ನು "*ಅನ್ಯಮತಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳನಲ್ಲಗಳೆದವನು / ತಲ್ಲಣಿಸುವನು ನಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣದರ್ಶನವಿರದೆ*"[60] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮೂರೂ ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕ (ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ) ಮುಗಿದ ನಂತರ ಪರಸ್ಪರರು ಬೀಳ್ಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ತಂಡಿಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಈ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯ "*ಕತ್ತಲೆಗೂಡಿಸಿರೆ ನನ್ನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಿರಿ ನೀವು / ಆರ್ಯ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳಾಚೆ ಆರ್ಷತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಿದ್ದೆ / ದಸ್ಯುಋಷಿಪುಂಗವರು ತಮ್ಮನು ಕಂಡು ಧನ್ಯನಿಹೆ / ಕಾಲಕಾಲಕೆ ಸರ್ಪ ತ್ಯಜಿಸುತಹಿಕೋಶವನು / ನವೀನ ಪರಿಯನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಕಣ್ಪೊರೆ ಬಿಚ್ಚಿ / ಮಹತ್ತು ನಿಚ್ಚಳವಿಹುದು ದೃಷ್ಟಿಮಾಂದ್ಯವು ತೊಲಗಿ. / ನಿಮ್ಮಂತೆ ಕಾಂಬರ ಸಂಖ್ಯೆ ಉತ್ತರದಿ ದಕ್ಷಿಣದಿ / ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತರೆ, ತಡವೆ / ಸರ್ವೋನ್ನತಿಯ ನಂದನವು ಭೂಮಿಗಿಳಿಯುವುದು / ನಿಮ್ಮಿಂದ ಕ್ಷೇಮವಾಯಿತು ನಮ್ಮ-ನಿಮ್ಮವರ / ಓರ್ವರೋರ್ವರ ತಿಳಿದು ಸೌಹಾರ್ದದಲಿ ಬಾಳಿ / ಸ್ವಾಸ್ಥದಲ್ಲಿರಲೊಂದು ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು*"[61] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಹಾವು ಪೊರೆಕಳಚಿ ಹೊಸದಾಗುವಂತೆ ನಾವೂ ಆಗಾಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಂದೊದಗುವ ಧರ್ಮ ಮತಗಳ ಅಂಧತ್ವದ ಪೊರೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸರಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಗಸ್ತ್ಯನ ಮಾತು ಈಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿನಮ್ರತೆಯಿಂದ ತಂಡಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ". . . *ಧನ್ಯನಾದವ ನಾನು / ಕಾಳಗವೊಂದಾಯ್ತು. ದಕ್ಷಿಣಪಥವೆಲ್ಲ / ಕ್ಷೀಣಪ್ರಾಣವಿರುವಂತೆ ಮುಂಬರಿಯಬಹುದಿತ್ತು / ವೈರವದು, ಮೈತ್ರಿಮಂತ್ರೋದಕವ ಸಿಂಪಡಿಸಿ / ಹೊತ್ತುತಿಹ ದ್ವೇಷಾಗ್ನಿಯನ್ನಾರಿಸಿದಿರಾಗ / ಚಿರಕಾಲ ಬಾಳಿರಲಿ ಚಿತ್ತಮಾಧುರ್ಯವಿದು.*"[62] ತಂಡಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಅಗಸ್ತ್ಯನಂತೆ ವೈರತ್ವ ಮುಂದುವರೆಯದಂತೆ ಮೈತ್ರಿಯ ಮಂತ್ರೋದಕವನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಎಷ್ಟುಜನವಿದ್ದರೂ ನಮಗೀಗಲೂ ಬೇಕು.

ಕಾಶ್ಮೀರ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆ ದಕ್ಷಿಣದ ಈ ಪ್ರಕರಣ ಕೂಡ ಆರ್ಯರ ಉತ್ತಮಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೇನೋ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆರ್ಯರನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮುದ್ಗಲ ತನ್ನಿಂದಲೇ ಸೋತ ವಾಸುಕಿನೃಪನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ಸೋತ ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಕುಮಾರರಿಗೆ ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮರಳಿಸುವ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಆಂಡೀರ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ರಾಜಕಾರಣದ ಚಿತ್ರಣವಾದರೆ ಧರ್ಮಕಾರಣದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಹಾಗೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಶ್ಯಪ ಈ ಔದಾರ್ಯದ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಇದ್ದಾನೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯ ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ತಂಡಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮವ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಿ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಉದಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಔದಾರ್ಯ, ಬೀಳ್ಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಆರ್ಯರ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕೂಡ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಂತರ್ಗತ ಉದ್ದೇಶ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಯ ಅನಾರ್ಯರ ನಡುವೆ ರಾಜರಿರಲಿ, ಪುರೋಹಿತರಿರಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಮೇಲ್ಮೆಯ ಕಿತ್ತಾಟದಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಾಡುವ ನೂರಾರು ಘಟನೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪರಸ್ಪರ ನೆನಪಿನ ಕಾಣಿಕೆ ಪಡೆದು ಅಗಸ್ತ್ಯ ತಂಡಿಯರು ಅಗಲಿದ ನಂತರ ಆರ್ಯ ಅನಾರ್ಯರ ಸಂಗಮಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಕಾವ್ಯ ಮುಂದೆ ಈ ಸಂಗಮದಿಂದ ಆದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ: "*ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳೆಂಬ ಭೇದವು ತೊಲಗುತ ಕ್ರಮದಿ / ಆಗಿರುವವೆರೆಡು ಕುಲ ಒಂದು ಮಿಶ್ರ ಜನಾಂಗ / ಉಭಯ ಧರ್ಮಗಳೊಂದು ಧರ್ಮವಾಗುತ ಬೆರೆತು / ಆಗಮ-ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವಾಗಿಹವು / ಆರ್ಯರ ವಿಷ್ಣು, ದಸ್ಯು ಶಿವ, ಔಪನಿಷದರ ಬ್ರಹ್ಮ / ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ಇಹರೇಕಮೇವ ದೈವತ ಮುಂದೆ / ಸ್ವೈರಾಚರಣ, ವೈರ ರಾಜಮನೆತನಗಳಲಿ / ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು ಸಹಜ. ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳೆಂಬ / ಭೇದ ಮುಳುಗಿತು. ಮೂರು ಕಡಲೆಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವವರು / ಮೂಡಣ - ಪಡುವಣಗಳಲಿ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರಗಳಲಿ*"[63]

6.1.3.10 <u>ಶುನಃಶೇಪನ ಸಿದ್ಧಿ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಆರ್ಯದಸ್ಯು ಸೌಹಾರ್ದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕರಣವೆಂದರೆ ಅದು ಶುನಃಶೇಪನ ಪ್ರಕರಣ. ಶುನಃಶೇಪ ಒಬ್ಬ ವನಬಾಲಕ. ಅವನ ತಂದೆ ತನ್ನ ಹಸಿವಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನನ್ನು ರೋಹಿತನೆಂಬುವನಿಗೆ ಮಾರಿರುತ್ತಾನೆ. ರೋಹಿತ ಅವನನ್ನು ನರಮೇಧಕ್ಕೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮೇರೆಗೆ ಅವನ ವಧೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಅವನ ಕಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಯಜ್ಞದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ನರಮೇಧ ಸಲ್ಲದು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಶುನಃಶೇಪ ದೇವರಾತ ಎಂಬ ಋಷಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತನ್ನನ್ನು ಮಾರಿಕೊಂಡ ತಂದೆ 'ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ. ಹಸಿವಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪು ಅದು. ನನ್ನ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬನ್ನಿ' ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಈ ಋಷಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಮುಂದೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಗುರುವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಶುನಃಶೇಪ ಪ್ರಕರಣ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? ಒಂದುಕಡೆಯಿಂದ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಇದು ವನಬಾಲಕನೊಬ್ಬ ಋಷಿಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದೂ ಆರ್ಯರ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲೂ ಬಹುದು. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಹಾಗು ಇತರ ಆರ್ಯರು ನರಮೇಧದಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೂ ಉತ್ತಮರಾಗುವುದು, ಅದರಂತೆ ವನಬಾಲಕನೊಬ್ಬ ಋಷಿಪಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದ ನಂತರ ಆರ್ಯರೊಳಗೊಂದಾಗುವುದು ಇವೆಲ್ಲ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂಬುದೆಲ್ಲ 'ಆರ್ಯ'ರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಂದುವೇಳೆ ಋಷಿಯಾದ ದೇವರಾತ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ವನಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಮೂಲನೆಲೆಗೆ ತೆರಳಿ ಅಲ್ಲಿನ ತನ್ನ ಜನತೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೆ ಆ ಮಾತೇ ಬೇರೆ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾದವರ ಕಡೆಯೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕನಿಷ್ಠನಾದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರ ಗುಂಪನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಲಾಭವಾಗಬಲ್ಲುದೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾಜಿಕಲಾಭ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಈ ಘಟನೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೂ ಬೆಲೆಬಾಳುವುದಿಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗದು. ಸಮಾಜನನ್ನು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' 'ಕನಿಷ್ಠ' ಎಂಬ ಭೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಉನ್ನತಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಈ ಘಟನೆಯೂ ಖಂಡಿತಾ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬೆಲೆಬಾಳುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಗಳ ರೂಪದ ಈ ಜನಾಂಗಭೇದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸೌಹಾರ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.4 ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಬೀರುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಕಾವ್ಯ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಆರಂಭಕ್ಕೇ ಸಿಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಇದ್ದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಸಿಗುವ ಉದಾಹರಣೆ ಕಡಿಮೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡುವುದು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಬಹುತೇಕ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬೇರುಗಳು ಅಲ್ಲಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ದಾಖಲಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

6.1.4.1 <u>ಅಲ್ಲೂ ಇದ್ದ 'ಸತಿಪದ್ಧತಿ:</u>

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಆಚರಣೆಗಳನೇಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ತಂದೆ ಗಾಥಿ ಮಹಾರಾಜ

ತೀರಿಕೊಂಡಾಗ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವರಥನ ತಾಯಿ ಊರ್ವಿದೇವಿ ಸತಿಹೋಗುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಆಗ ಒಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಅಂಶವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಒಂದು. ಇನ್ನೊಂದು ಅದು ಗಂಡನ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಸುಡುವ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಇವೆರಡೂ ಅಂಶಗಳೂ ಊರ್ವಿದೇವಿಯ ಸತಿಹೋಗುವಿಕೆಯ ಘಟನೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಊರ್ವಿದೇವಿಗೆ ಜೀವಂತವಿದ್ದು ರಾಜಮಾತೆಯಾಗಿ ಮಗನಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿನ ಮಂತ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಗುರುಹಿರಿಯರ ಸಭೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅಂತಿಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ರಾಣಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ರಾಣಿಯೇ ಸತಿಹೋಗುವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸತಿಹೋಗುವ ಕಾರ್ಯ ಗಂಡನ ಮರಣದ ಅನೇಕ ದಿನಗಳ ನಂತರ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಏರ್ಪಾಡಾಗುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಅದರಂತೆ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಕಗ್ಗೊಲೆ ನಡೆದಾಗ ಅವನ ಸತಿಯಾದ ರೇಣುಕೆ ಸಹ ಸತಿಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ . ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಸತಿಹೋಗುವ ಪದ್ಧತಿಯೇ ತಪ್ಪು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಂದು ಬಲವಾಗುವಲ್ಲಿ ಅದು ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಕಡ್ಡಾಯ'ವಾಗಿ ಮತ್ತು 'ಒತ್ತಾಯ'ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಸೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ರೇಣುಕೆ ಮತ್ತು ಊರ್ವಿದೇವಿಯರ ಸತಿಹೋಗುವಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ "ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಕಾಸದಕಡೆಯ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು" ಎಂದೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ! ರೇಣುಕೆಯ ಸತಿಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ, *"ಒಂದಲ್ಲ ಎರಡಲ್ಲ ಕೂರ್ಮೆ-ತಿಳಿಮೆಗಳೆಲ್ಲ / ಪವಿತ್ರಾಗ್ನಿಯಲಿ ಬೆಂದು ಜನಮನದಿ ನಿಂತಿಹವು / ಅಪ್ಪಟ ಚಿನ್ನವಾಗುತ್ತ. ಅವಳಾತ್ಮ ನೆಗೆದಿಹುದು / ಮಂಗಲಧಾಮವೆಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವುದು ಪುಣ್ಯಜೀವಗಳ"*[64] ಸತಿಹೋಗುವ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸುಟ್ಟು ಕರಕಲಾಗುವುದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸುಟ್ಟು ಅಪ್ಪಟ ಚಿನ್ನವಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಇದೆಯಲ್ಲ ಇದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

6.1.4.2 ಪತಿಸೇವೆಯೆಂಬ ಪರಮ ಭಾಗ್ಯ:

'ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂತೋಷವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧಳಿರಬೇಕು' ಎಂಬ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಆಗಲೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದ್ದನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಅಗಸ್ತ್ಯ-ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯರ ದಾಂಪತ್ಯ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ತನ್ನ ಮಲತಾಯಿ ಹಾಗು ತಂದೆ ವಿದರ್ಭರ ಹತ್ತಿರ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ (ಏಕೆಂದರೆ ತ್ರಿಶಂಕುವಿನಿಂದ ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅವಳ ನಿಜತಾಯಿ ಉಪದಾಯಿನಿ ಅವಳು ಹುಟ್ಟಿದ ತಕ್ಷಣ ನದಿಗೆ ಹಾರಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ). ಅಗಸ್ತ್ಯ ಋಷಿ ತಾನು ಕಂಡ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ದೇವರು ಬಂದು ತನಗೆ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯೇ ಸತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಯದುರಾಜನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳಿದಾಗ ಅಜ್ಜನಿಗೆ ಮೊಮ್ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಬೀಳುವರು ರಾಜ ಮತ್ತು ರಾಣಿ. ಅವರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯೇ ಅಗಸ್ತ್ಯರ ಪಾದಕ್ಕೆ ಬಂದು ನಮಸ್ಕರಿಸಿ 'ಸ್ವೀಕರಿಸಿ' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತಾಯಿ-ತಂದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅಗಸ್ತ್ಯರಿಗೆ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಸತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಅರಮನೆಯಿಂದ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬಂದ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಗಸ್ತ್ಯರ ನಡುವೆ ದಾಂಪತ್ಯ, ಕಾಮ ಕುರಿತು ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ವೇಳೆ ಅಗಸ್ತ್ಯರು ಹೇಳುವ *"ಪುರಾತನ ಋಷಿಗಳೇನಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀದ್ವಿಷರು / ಸ್ತ್ರೀ-ಕಾಮ-ಸ್ತ್ರೀಕರಣವರಿತವರು, ಸ್ತ್ರೀಪ್ರಿಯರು / ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಗಳಲ್ಲ ಇದ್ದಿತು ಸ್ತ್ರೀಸಂಸರ್ಗ"*[65] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು *"ಪುರುಷರಿಂತಿರಲು ಸ್ತ್ರೀಗಣಕೇಕಿದು ಗೌಣ? / ಸ್ತ್ರೀಗಣಕು ಬೇಕಿಹುದು ಪುರುಷರ ಸಮಾಗಮವು"*[66] ಎನ್ನುವ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಮಾತುಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದ ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹ್ಯ ಭಾವನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗಿನ ಋಷಿಮುನಿಗಳು ಈಗಿನ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗವಿಲ್ಲದೇ ಬಾಳಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ಒತ್ತಡದ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ನರಳಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಕಾಮದ ಪೂರೈಕೆಗೆ ವಿವಾಹ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕಾಮವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗಸ್ತ್ಯ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಗಂಡಸರಾದ ಋಷಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು. ಆದರೆ ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೆಂಗಸರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಪಾಮುದ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಗಂಡನ ವಯಸ್ಸುಗಳ ಅಂತರ ಮೊಮ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಅಜ್ಜರ ವಯಸ್ಸು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯದಿರದು. ಇದು ಲೋಪಾಮುದ್ರೆಯ ಆಯ್ಕೆಯೆಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಅವಳು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದ ಕಾಮವನ್ನು ಬೇರೆಯಾವುದೋ ಮೂಲದಿಂದ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಖಂಡಿತಾ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ. *"ಕಾಮಶಮನವ ಪಡೆದಳಾಕೆ ಪತಿಸೇವೆಯಲಿ"*[67] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲು ಅವಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಗಂಡಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಪೂರೈಕೆಯ ಸರಕಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಬಳಕೆಯಾದದ್ದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.4.3 <u>ಕಾಮ ಪ್ರೇಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು:</u>

ಈ ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ವಿಶ್ವರಥ ಮತ್ತು ಮೇನಕೆಯರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ. 'ವಿಶ್ವರಥ'ನು 'ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ'ನಾಗಲು ರಾಜ್ಯತೊರೆದು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ದಿನ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ನಗ್ನಸುಂದರಿ ಮೇನಕೆ ಕಂಡು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಚಂಚಲಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮರುದಿನ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಕಂಡು ನಗುತ್ತಾಳೆ. ವಿಶ್ವರಥ 'ಈಗ ನಾನು ಅರಸನಲ್ಲ, ಗವಿ ನನ್ನ ಮನೆ. ಕಂದಮೂಲ ನಮ್ಮ ಆಹಾರ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ನಿರ್ಮಲಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವ ಅವನು ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಗವಿಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಕಾಮಭೋಗದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶ್ವರಥ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತೊರೆದು ಬಂದವನು. ಇಂತಹ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕೆ ಎಂದು ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ತನ್ನ ತಪಸ್ಸಿನ ಮಾರ್ಗವೊಂದೇ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ, ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಅವಳಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಅವಳ ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವರಥನಂತಹ ವಿವಾಹಬಂಧನದೊಳಗಿನ ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅವಳು ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತೂಕಹಾಕುತ್ತಾಳೆ:

"ನಾ ಚಿರಂತನ ಕನ್ಯೆ, ವಿವಾಹಿತನು ನೀನು / ಒಡ್ಡನೊಂದನು ಕಟ್ಟಿ ಸಂಸ್ಥೀಕರಿಸಲೊಲವ, / ಹಾವುಸೆಗಟ್ಟುದುದಕ ಬಲ್ಲುದೆ ನದಿಯ, ಬಲ್ಲುದೆ / ಪ್ರೇಮವನು? ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿರೆ ಪ್ರೇಮವಲ್ಲಿರದು / ವಿವಾಹಿತನೆ! ನಾ ಬಂದು ಕಲಿಸುವೆನು ಪ್ರೇಮವನು"[68] ಮದುವೆಯ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ವಿಶ್ವರಥನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹಾವುಸೆಗಟ್ಟಿದ ನಿಂತ ನೀರಿಗೂ ಹೀಗೆ ವಿವಾಹದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ನದಿಯ ಹರಿಯುವ ನೀರಿಗೂ ಮೇನಕೆ ಹೋಲಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ತಪಸ್ಸು ಭಂಗಮಾಡಲು ಇಂದ್ರ ಮೇನಕೆಯನ್ನು ಕಳಿಸಿದ ಎಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. *"ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಮ್ಮನಾಜ್ಞಾಪಿಸಿಹ"*[69] ಎನ್ನುವ ಮೇನಕೆಯದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವರಥನ ಕಾಮವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕಾಮವಾಗುವ ತಪಸ್ಸು' ಮತ್ತು 'ತಪಸ್ಸಾಗುವಕಾಮ' ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. 'ತಪಸ್ಸು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಕಾಮವೋ ಕಾಮವೂ ಕೂಡ ಹಾಗೇ ಒಂದು ತಪಸ್ಸು' ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆ. ಕಾಮ ಅಳಿಯದೆ ತಪಸ್ಸು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಮವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಟಕ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಮ ಅಳಿಯಲು ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ಎಂದರೆ ಸಂಭೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡಿ ಕಾಮವನ್ನು ಅಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೇನಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕೂಡಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳೊಡನೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಸಂಭೋಗಗಳಿಂದ ಅವನ ಕಾಮ ಅಳಿಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಕಾಮ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಅಥವಾ ಕೆಲವು ಸಂಭೋಗಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲವಾಗುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೆಂಡತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಷ್ಟುವರ್ಷ (ಐದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವವರೆಗೂ) ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ ನಡೆಸಿದರೂ ಅಳಿಯದ ಕಾಮ ಮೇನಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೆಲ ಸಂಭೋಗಗಳಿಂದ ಅಳಿಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ಕೊನೆಗೂ ಮೇನಕೆಯ ಈ ರೀತಿಯ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಗೌರವಿಸಿದೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ವಿಭಾಗಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಮತ್ತು 'ಕನಿಷ್ಠ'ಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅವಳು ಕೊನೆಗೆ ಸೋಲೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ 'ಮಾತೃಪ್ರೇಮ'ಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಿಲ್ಲಿ ಏನೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯ, ಮೇನಕೆಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು "ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಕಾಸದ ಪೂರಕ ಕ್ರಮ"ವೆಂದು ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಣಯಭಾವದ ಕಾಮವನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ 'ಮಾತೃಪ್ರೇಮ'ಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಕಾಮವನ್ನು ಭೋಗಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸುಧಾರಿಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

6.1.4.4 *ಜಮದಗ್ನಿ ಮತ್ತು ರೇಣುಕೆಯರ ದಾಂಪತ್ಯ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತೀಕ:*

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಮದಗ್ನಿ ಮತ್ತು ರೇಣುಕೆಯರ ದಾಂಪತ್ಯದ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗಲೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜಮದಗ್ನಿ ಮಹಾ ಕೋಪಿಷ್ಠ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಸುರಿ ಹೆಂಡತಿಗೂ ಭಾರಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೇವೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವರ್ತನೆ ಎಷ್ಟು ಮಿತಿಮೀರಿತ್ತು ಎಂದರೆ ಅವನು ತಾನು ಕಲಿತ ಬಿಲ್ವಿದ್ಯೆ ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಆಶ್ರಮದ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿದ್ದ ಮರಕ್ಕೆ ಸುಮ್ಮಸುಮ್ಮನೆ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅವನು ಬಿಟ್ಟ ಈ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಬಸುರಿ ಹೆಂಡತಿ ರೇಣುಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಆಹಾರ ಬೇಯಿಸಿಹಾಕುವುದು ಬೇರೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕಟಗಳ ನಡುವೆ ಐದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡುವ ಅವಳ ಬದುಕು ಭಾರತದ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಾವುದೇ ಮನೆಯ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕೇ ಆಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಒಂದುಸಾರೆ ಗಂಡನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ನದಿಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪುಣ್ಯಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚೆ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಜಲಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವನೋರ್ವ ತನ್ನ ಪತ್ನಿಯರೊಡನೆ ಜಲಕ್ರೀಡೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ನೋಡಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಚಂಚಲವಾಗುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಎನಿಸಿ ಅವಳು ಮನೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ತನ್ನ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದ ಗಂಡ ಜಮದಗ್ನಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಅವಳನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಣಿಯೆಂದೂ, ಸ್ವೈರೇಂದ್ರಿಯೆಂದೂ ನಿಂದಿಸಿ "ಹೋಗು ಗಂಧರ್ವನಾ ನೂರೊಂದು ಹೆಣ್ಣೊಡನೆ ನೀನೊಂದು ಬೆಲೆವೆಣ್ಣಾಗು" ಎಂದು ಕಣ್ಣುಕಿಸಿದು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ನಡೆಯದಿದ್ದಾಗ ಮಗ ಪರುಶುರಾಮನಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಮಗ ಅವಳ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಯೇಬಿಡುತ್ತಾನೆ!! ಆಮೇಲೆ ಅವನು ತನ್ನ ಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸು ಹೆಂಗಸನ್ನು ಯಾವರೀತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೇ ಜ್ವಲಂತವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ರೇಣುಕೆ ಏನೂ ತಪ್ಪು ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಒಮ್ಮೆ ಗಂಡನ ಕೋಪಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅವನ ಕರುಣೆಗೆ ಹೀಗೆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ'ಯಾಗುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು 'ಬಲ'ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

6.1.4.5 <u>*ಗಟ್ಟಿ ಸಂತಾನ ಹೆತ್ತುಕೊಡಲು ಕುದುರೆಯೊಡನೆ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಹೆಣ್ಣು!:*</u>

ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಅಮಾನವೀಯವಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ರಾಣಿ ಸುದೇವಿಯನ್ನು ಯಜ್ಞಕುದುರೆಯ ಜೊತೆ ಮಲಗಿಸಿ ಸಂಭೋಗ ನಡೆಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟ ಆಚರಣೆಯೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸುದಾಸನ ಅಶ್ವಮೇಧಯಾಗದ ಕುದುರೆ ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿಬಂದಾದ ನಂತರ ಅದರ ಜೀವವನ್ನೂ ತೆಗೆಯುವ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ನಡೆದಾದ ಮೇಲೆ ಅದರೊಡನೆ ಪಟ್ಟದರಾಣಿ ಸುದೇವಿ ಮಲಗಿ ಸಂಭೋಗದ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷಜನರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯೊಡನೆ ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿ ಸಂಭೋಗನಿರತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಸುದ್ದಿ ಹಬ್ಬಿ ಅವಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸವತಿಯರೇ ಇದನ್ನು ಆಡಿಕೊಂಡು ಮುಸಿಮುಸಿ ನಗುವುದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಣಿಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರಬೇಡ? ಗಂಡನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸುವಂತೆ ಅವಳು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು "ಬಹಿರಂಗದ ಕಾರ್ಯ ನಡವಳಿಕೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು. ಅಂತರಂಗದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಅಸಾಧ್ಯ, ನೀನೇ ಸುಧಾರಿಸಿಕೋ" ಎಂದು ಅವಳಿಗೇ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿಗೆ ಅವಮಾನವಾದರೂ ಇತರರಿಗೆ ಎದುರಾಡದ ಗಂಡನನ್ನು ಷಂಡ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಿಟ್ಟಿನ ಸುದೇವಿ 'ನಿಮ್ಮ ಯಾಗವೇ ಬೇಡ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ ಕೋಪದಲ್ಲಿ. ಕೊನೆಗೆ ಮರುದಿನ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಹರ್ಷಿ ಬಂದು 'ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿ. ಬಿಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲ' ಎಂದಾಗ ಅವಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಡಾ. ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ, "ಜನರ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾದ ಹಲವು ವಿಧಿ-

ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ತಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ, ಪ್ರಾಕ್ತನ ವಿಧಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸುದಾಸನ ಘನತೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸುದೇವಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ"[70]

ಕೊನೆಗೂ ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿ ಸುದೇವಿ ಸತ್ತ ಯಜ್ಞಾಶ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಭೋಗಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಘಟನೆ ನಡೆದೇಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೋಡುಹಾಸಿಗೆ ಮೇಲೆ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಮಲಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಕ್ಕ ಅದಕ್ಕೆದುರಾಗಿ ರಾಣಿ ಸುದೇವಿ ಮಲಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದು ಹೊದಿಕೆ ಹೊದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುದೇವಿ ಕಾಮಜ್ವರದಿಂದ ನರಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸುದೇವಿಗೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭ ಹೇಸಿಗೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದೇ ಅಥವಾ ಕಾಮಜ್ವರ ತರಬಲ್ಲುದೇ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅಂಶ. 'ಸುದಾಸಾ! ನನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸು' ಎಂದು ಅವಳು ನರಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಹುಶಃ ಅವಳ ದುಃಖದ ನರಳುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಕಾಮದ ನರಳುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೊರಗಿನವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ! ಆಗ "*ಗಾಂಪಳು ನೀನು! / ಅಶ್ವಸಂಸಾರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಯ್ತು, ಭಾರತದ / ವೀರಸಂತತಿ ನಿರಂತರವಿರಲಳ*"[71] ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಹುರುದುಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅವಳು ನರಳುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವಳೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಅಧ್ವರ್ಯು ಅಭಿಮಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇವು: "*ಅಶ್ವ! ಎದುರಾಗಿಸಿದೆ ನಿನ್ನ ಮುಖಕೆನ್ನ ಮುಖ! / ಬಾ ಸಮ್ಮುಖ ಗರ್ಭಧಾತ್ರಿಗೆ ಗರ್ಭಧಾತಾರ! / ಸಹಶಯನದಲಿ ಎಣೆಯಿರದ ಚತುರರು ನಾವು / ನಾವಾಗುವೆವು ನಾಲ್ಕೂ ಕಾಲುಗಳು ಉಭಯಲಿಂಗಿ / ಅಶ್ವವೃಕ್ಷ! ಶೇಚನಸಮರ್ಥನಿಹೆ! ಸ್ಥಾಪಿಸಿರು / ರೇತಸ್ಸನು ನನ್ನ ಯೋನಿಯಲಿ ನೀನು / ಸಕಲ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿಹುದು ಜೀವಭೋಜನವಿದುವೆ / ಬಲಧಾವನ, ಅಂತರ್ಧಾನ, ಪುನಃಪುನಶ್ಚಲನ*"[72]

ಸತ್ತಕುದುರೆಯೊಂದಿಗೆ ರಾಣಿಯ ಸಂಭೋಗ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: ಕುದುರೆಯ ಮುಂದಿನ ಕಾಲುಗಳೆರಡು ಅವಳ ತಲೆಗೆ ತಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲೆರೆಡೂ ಅವಳ ಪಾದಕ್ಕೆ ತಾಗಿ ಯಕ್ಷನೋ ಗಂಧರ್ವನೋ ಅವಳನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತಂತೆ. ಮುಂದೆ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ; ಹೊರಗಡೆ ಅಧ್ವರ್ಯು ಅವಳೇ ಹೇಳಿದಂತೆ "ನನ್ನ ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ರೇತಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ". . . *ಹೊರಳಿದಳು / ಅಶ್ವದೆಡೆಗೆ ಸುದೇವಿ, ಒಳಗೊಳಗೆ ನರಳಿದಳು / ವಿಶ್ವಪ್ರಯತ್ನದಲಿ ವೀರ ಸಾಹಸ ಗೆಯ್ದು / ಇತ್ತಿದಳು ಕರದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಪೌರುಷವನು / ಎತ್ತಿದಳು ಶೇಫವ ತನ್ನ ತೊಡೆಯಲ್ಲಿ / ಸಂಭೋಗದಲಿ ಮೃತ್ಯುವ ಆಲಂಗಿಸುವ ತೆರದಿ / ಪರಿವೇಷ್ಟಿತಳೊರಗಿದಳು, ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟಿತಳಾ ರಾಣಿ / ಮೃತ್ಯುವಿನ ಜೊತೆ ಮೃತ್ಯು ಒರಗುವಂತೆ*"[73]

ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಕುದುರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿ ಸಂಭೋಗ ನಡೆಸಿದರೆ ವೀರಸಂತತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಚರಣೆ ಇದೆಯೆಂದು ಅವಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ಕತ್ತೆ ನಾಯಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಸಬೇಕು ಎಂದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಸದೇ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಅವಳ ಕಷ್ಟ ಇಷ್ಟ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ವೀರಸಂತತಿಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಯಂತ್ರದಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಷ್ಟು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ.

ಸ್ವತಃ ಗಂಡನ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಜನರೆದುರು ನಡೆಯುವ ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆ ಯಾವ ಮಟ್ಟದ ಮುಸುಕು ಬೀರಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವತಃ ರಾಜನಿಗೂ ಇದು ಕಿರಿಕಿರಿಯೆನಿಸದೇ ಅವನೇ ಬಳಲಿದ್ದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು, "*ಏಳೌ ನಿತಂಬಿನಿಯೆ, ಸ್ತ್ರೀಗೌರವವನೆತ್ತು , / ಗಿರಿಯಿಂದ ವೇಣುಭಾರವ, ಬಾರವಹನಂತೆ! / ನಿನ್ನ ಮಧ್ಯವು, ನಿನ್ನ ಗರ್ಭ ಊರ್ಜಿಸಲಿನ್ನು / ಪುನಿತಗೊಳಿಸಲಿ ಅದನು ಕುಳಿರುಗಾಳಿ*"[74] ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ರಾಣಿವಾಸಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅವಳಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯ ಏರ್ಪಾಡುಮಾಡುತ್ತಾನೆ!

ಅಶ್ವಕೂಟದ ನಂತರ ರಾಣಿವಾಸ ಸೇರಿದ ಸುದೇವಿ ಗರ್ಭವತಿಯಾದಳೇ? ಹೆತ್ತಳೇ? ಹೆತ್ತರೆ ಏನನ್ನು ಹೆತ್ತಿರಬಹುದು? ಕುದುರೆ ಮರಿಯನ್ನೇ ಅಥವಾ ಮಾನವ ಮಗುವನ್ನೇ? ಇಂಥ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಏಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಇಂಥದ್ದೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಅವಳು ಕಾಯಿಲೆಗೆ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ!! ಅವಳ ಸಾವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಮಹರ್ಷಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೇ ಸಾವಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಅವಳಿಗೆ ಧರ್ಮಬೋಧೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ! ಅವಳ ತ್ಯಾಗದ ಬದುಕನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇದು: ". . . *ಎರಡೆಣಿಸದಿರಿ ತಾಯಿ! / ಬದುಕನು ಬೆಳಗಬಂದ ಮರಣವ ಸುಪ್ರಿಗೆಯ್ಯಿರಿ! / ನಿಮ್ಮ ಬಾಳುನು ನೀವು ಹೋಮಿಸಿರುವಿರಿ ಪತಿಯು / ಚಕ್ರೇಶನಿರಲೆಂದು ತ್ಯಾಗವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠತಮ ಯಜ್ಞ! / ಜಾನಪದರಿಗೆ ಪ್ರಾಣಪದ್ಮರಾಗವು ನೀವು / ದಂತಕಥೆಯಾಗುವಿರಿ ಬರುವ ಪೀಳಿಗೆಗೆ*"[75]

ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಂಥವರಿಗೆ ಸುದೇವಿಯ ಹೆಣಸುಡುವ ಹೊಗೆಯೂ ಹೋಮದ ಹೊಗೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತದೆ!! ಅವಳು ಗೌರವದಿಂದ ಬದುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಗಂಡನನ್ನು ಚಕ್ರಾಧಿಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಯುವುದು, ಸತ್ತು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ದಂತಕಥೆಯಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸಹಜವೇನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವಂಥ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮ ಇದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸುದೇವಿಯ ಅಶ್ವಕೂಟ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು "ನೆರೆದಿರುವ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ ಸಂತೋಷ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ಅಂತಃಪುರದ ರಾಣಿಯರ ಅಣಕು ಮಾತುಗಳಿಗೆ, ವಿನೋದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಕ್ಕೆ ಮೈಯೊಡ್ಡಬೇಕಾದ ಸುದೇವಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆ ಅವನ ಗಣನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯೇ ನಮಗೆ ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ." ಎಂದು ಡಾ. ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ[76] ಎಚ್.ಆರ್. ಅಮರನಾಥ ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು 'ಹೇಸಿಗೆ ಕೃತ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ "ಅಂತಹ ಹೇಸಿಗೆ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ನೂಕಿ ಸುದೇವಿಯನ್ನು ಕೊಂದವರು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರೇ" ಎಂದು ಕ್ರೋಧವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.[77]

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ವೇದಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲೇ ಒಂದು 'ವಸ್ತು' ಆಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವರಥನು ಸಾಂಕೃತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗ ಅದೇ ರೀತಿ ಜಮದಗ್ನಿ ರೇಣುಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವಾಗ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿತಂದೆಯರು ತಮ್ಮ ಒಂದು 'ಭಾರ' ತಪ್ಪಿತು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕನ್ಯಾದಾನ' ಎಂಬುದು ಆಗಲೇ 'ಗೋದಾನ' 'ಭೂದಾನ' 'ವಸ್ತ್ರದಾನ'ಗಳಂತೆ ಬಳಕೆಯಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಹೆಣ್ಣು ಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂಥ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳೇ. ಇಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣೆ ವೇಶ್ಯಾಮಾದರಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಮುಂದೆ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಅಡಿಯಾಳಾಗುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆಗಳು ಆಗಲೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಅವಳ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಅನೇಕ ಅರ್ಥರಹಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವಂಥದ್ದು!!

6.1.5 ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗೋಕಾಕರ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಮೀಪದ್ದು ಎನ್ನಬಹುದು. ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ

ಗ್ರಾಸವಾಗಬಲ್ಲ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲವು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು 'ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ' ಮತ್ತು 'ರೂಢ ನಂಬಿಕೆ' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸುವ ಮಾನದಂಡ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆರ್ಯರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಯಾಗದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಸಂಗತಿ ಕವಿಗೆ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಮಹಾರಾಣಿ ಸುದೇವಿಯನ್ನು ಕುದುರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸುವ ಸಂಗತಿ ರೂಢ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ತೋರಿದೆ. ಅಶ್ವಕೂಟದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅಂಥದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆಯಾದ ಯಾಗಾಶ್ವದ ಬಲಿ ಕುರಿತ ಆರ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ 'ಕೊಂದರೂ ಕೊಲೆಯಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಂಗವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಆದರೆ ಇದೇ ಯಜ್ಞಾಶ್ವವನ್ನು ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆ ಗಿಡಮರಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವುದುನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಭಾವುಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: "*ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿತು ಉದಾತ್ತವಾಗಿಸಿತು ಅಶ್ವದ ತ್ಯಾಗ / ನಾಕ-ಲೋಕಗಳನ್ನು, ಪಶು-ಪಕ್ಷಿ, ಕ್ರಿಮಿ-ಕೀಟ / ಔಷಧಿ ವನಸ್ಪತಿಗಳನು ಸಲ್ಲಿಸಿರುವಾಹುತಿಗೆ / ಧನ್ಯರಾದರು ಸುರರು, ಪುನೀತರಾದರು ನರರು*"[78] ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದ ವರ್ಣನೆ: "*ಅಪ್ರತಿಮ ತ್ಯಾಗವಿದು, ತೃತ್ಸು ಭಾರತ ಕುಲಕೆ / ಹೋಮಿಸಿತಶ್ವ ತನ್ನನ್ನೆ ಸಪ್ತಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ / ಅಶ್ವದಂಗಾಂಗ ಅರ್ಪಿತವಾದವೆಲ್ಲೆಡೆಗೆ / ಅಂತೆ ದಿವ್ಯಾತ್ಮ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ಆಯಿತು ಅಶ್ವ / ಅದಕಾಯ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಶರೀರ, ತ್ಯಾಜಿಸಿರಲು ತನ್ನ ಪಿಂಡಾಂಡವನು*"[79] ಇದರರ್ಥ ಈ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾಗ ಯಜ್ಞಗಳು ಮನುಕುಲದ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡ.

ಕಾವ್ಯ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು, ಅನೇಕ ದೇವಮಾನವರು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಹತ್ತು ಹಲವು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಘಟನೆಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವಂಥವುಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಮದಗ್ನಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರು ಪಾಯಸದಿಂದ ಜನಿಸುವುದು, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ತ್ರಿಶಂಕುವನ್ನು ಸಜೀವ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೇರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ವರ್ಗನಿರ್ಮಾಣ, ಉಕ್ಕಿಹರಿವ ನದಿಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಕಾಲುಹೊಳೆಯನ್ನಾಗಿಸುವುದು, ಶಂಡಾಮರ್ಕನಿಗೆ ಸೆರೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದು, ವಿಶ್ವರಥ 'ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ ದೈವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಜಮದಗ್ನಿ ಮಗನಿಂದ ಕೊಲೆಯಾದ ಹೆಂಡತಿ ರೇಣುಕೆಯನ್ನು ಬದುಕಿಸುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಷ್ಟನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಏನನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು ಇಲ್ಲಿನ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿ ಅಥವಾ ಸ್ವರ್ಗದ ಬದುಕಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ್ದು ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲ. ಆಕಾಶಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸ್ವತಃ ರಾಜನಾದ ವಿಶ್ವರಥನಿಗೆ ರಾಜಪದವಿಗಿಂತ ಬ್ರಹ್ಮಪದವಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿ ಅವನು ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮರ್ಷಿಯಾಗುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ. ದೈವಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದಂತಹ ಹುಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದನ್ನು ಇದೇಕಾರಣದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ತನ್ನ ಪುತ್ರನೊಂದಿಗೆ

ಹಿಮಾಲಯಭಾಗಕ್ಕೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಹಸಿವಿನಿಂದ ನರಳುವ ಮಗ ಸಿಕ್ಕ ಆಹಾರವನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಹೋಗುವಾಗ 'ಅದು ವಿಷ ಮುಟ್ಟಬೇಡ' ಎಂದು ತಡೆಯುವುದು ಇದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ.

ಮನುಷ್ಯನ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೇ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜನಾಂಗಿಯ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕಾವ್ಯ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಬಹುಭಾಗ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಬೇರೆಲ್ಲಿಯೋ ಇದೆ, ಅದು ಸೂತ್ರದಾರ, ನಾವು ಪಾತ್ರಧಾರರು. ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಕರ್ಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಒಳಿತುಕೆಡುಕುಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೇ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುರು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭರ ಮಗ ಉರುಜ್ಯೋತಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: *"ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ದೈವಶಾಸನಬದ್ಧ / ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಕಸನ ಮರ್ತ್ಯಜೀವನದ ಹೆಗ್ಗುರಿಯು / ಅವನು ಸಾಧಿಸಲು ಸುಖದುಃಖಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನು / ಯೋಜಿಸುವುದು ದೈವ; ದೈವವೇ ದೇವ ಸಂಕಲ್ಪ / ಕೈಯಿಕ್ಕಿದರೊಮ್ಮೆ ಮಣ್ಣು ಹೊನ್ನಾಗುವುದು / ಹೊನ್ನು ಮಣ್ಣು; ನೃಪನಡವಿಪಾಲಾಗಿ / ಗೋಪಾಲನೃಪನಿಹನು; ಅಗಮ್ಯ ವಿಧಿ ನಿರ್ಣಯವು"*[80] ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ದೈವಶಾಸನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಬದ್ಧವಾಗಿಸಿದೆ.

ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕವಿ ನೇರವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ನಾನೇರುವೆತ್ತರಕೆ ನೀನೇರಬಲ್ಲೆಯ' ಎಂಬರ್ಥದ ಸವಾಲನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಹಾಕಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಟೀಕೆ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಟಕೀಯದಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ಅಂಶದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಗೂ ಹೀಗೆ ಬಂದಿದೆ, *"ಸತ್ಯವು ತರ್ಕವಶವಲ್ಲ, ಅರ್ಕನೇತ್ರಕೆ ವಶವು / ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಕಸವಿದೆ ಜೀವನದ ಅರಸುಗುರಿ."*[81] ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಿಷ್ಟು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಕಾಮ-ತಪಸ್ಸು, ಮಂಗಲ-ಅಮಂಗಲ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿಲುವು ಹೀಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ವೈಚಾರಿಕವಾದದ್ದು. ಕಾಮ-ತಪಸ್ಸು ಕುರಿತ ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಮೇನಕೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರ ಕುರಿತ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಮಂಗಲ ಅಮಂಗಲ ಕುರಿತು ಅದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ ಹೇಳಿಸುವ ಮಾತು ಇದು, *". . . ಅಮಂಗಲ ಮಂಗಲವು / ಮನಬಳಕೆಯ ವಾರ್ತೆ, ಮನವಂದಿರಲು, ಮಂಗಲವು / ಮನಚಿಂದಿರಲಮಂಗಲವು"*[82]

ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಇದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ತೀರಾ ಸಹಜವಾದದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

6.1.6 ಕೊಲೆ ಹಿಂಸೆ ಯುದ್ಧಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು:

ಇದು ಬಹುವಾಗಿ ಆರ್ಯದ್ರಾವಿಡರ ಕಥೆ. ಆರ್ಯರು ಯುದ್ಧಪ್ರಿಯರು ಮತ್ತು ಜೂಜುಕೋರರು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವೂ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೂಜು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅಂಥವರ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಕಾವ್ಯ ಯುದ್ಧದ ಭಯಾನಕತೆಯನ್ನು ತೆರೆದುತೋರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆ ಮೂಲಕ ಅದರ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಗಳೊಂದಿಷ್ಟು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿದೆ.

ಯುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಕಾಲವೇ ಇರಲಿ ಅದು ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳ ನಡುವೆ ನಡದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯದ್ದು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಬಲಹೀನರಾಗಿದ್ದು, ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟವರು

ಬಲಾಢ್ಯರಾಗಿದ್ದು ವಿಜ್ರಂಭಿಸುವುದನ್ನು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಕೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "*ರಾಜ್ಯ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಪ್ರಜಾರಾಜ್ಯ, ಕುಡುಗೋಲು / ಸುತ್ತಿಗೆಯ ಸತ್ತಿಗೆಯು, ಹಿಟ್ಲರನ ಬಿತ್ತಿಗೆಯು / ಯಾವ ರಾಜ್ಯವೇ ಇರಲಿ, ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ಇರಲಿ / ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿದೆಯಲ್ಲಿ ವೃತ್ರಾದಿ ದೈತ್ಯರಿಗೆ!*"[83] ಇದು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವಿಜ್ರಂಬಣೆಯಾದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದರ ಬಲಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದೈತ್ಯ ವಿಜ್ರಂಭಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ತೂಗುವುದು ಹೀಗೆ: "*ಕ್ರಿಸ್ತನ ಮುಂದೆಲೆಗಿಹುದು ಮುಳ್ಳುಮುರಿದ ಕಿರೀಟ / ಬುದ್ಧನ ಮುಂಬದಿಗಿಹುದು ಸನ್ಯಾಸಿಬಾವುಟ! / . . . . / ಪ್ರಪಂಚದೊಳೆಲ್ಲ ಸಾತ್ವಿಕರು ಪರದೇಶಿ. / ನಿರ್ಗತಿಕರು, ನಿರಾಧಾರ, ನೂರು ಪಾಲಿದು ಸತ್ಯ / ಅರಣ್ಯರೋದನವಾಲಿಸುವ ಸರಣ್ಯವದೆಲ್ಲಿ? / ಕೊಂದಷ್ಟು ಸಲ ಜೀವ ಬಂದಿರಲು ದೈತ್ಯರು ಅಮರ*"[84]

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ದಾಶರಾಜ್ಞ ಯುದ್ಧಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸಿಷ್ಠ ರಾಜಪುರೋಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೂ ತಪಸ್ಸು ಮುಗಿಸಿ ಅರಣ್ಯದಿಂದ ವಾಪಸ್ಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಪ್ತಸಿಂಧುವಿನ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ದಸ್ಯುಗಳ ರಾಜ್ಯಗಳಿದ್ದು ಅವರೂ ಸುದಾಸನ ವಿರುದ್ಧ ದಾಶರಾಜ್ಞ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವರೆಂಬ ವಾರ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸುದಾಸ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯ ಬಲದಿಂದ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ನಿಯೋಜಿಸುವ ಮಂತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇಂದಿನ ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎರಡನೇ ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಬಳಸಿದ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮಂತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದರ ಮೇಲೆ ಕೆಟ್ಟದ್ದನ್ನು ತಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿ. ಈ ಮೂಲಕ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಳಕೆ ಇಂಥ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಇಂದಿಗೂ ಬಲಿಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು, ತೋರುತ್ತಿರುವ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಈ 'ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳು ಇಂದು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಒಂದು ಭೀತಿಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಯಾವ ಯುದ್ಧ ನಡೆದರು ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಯುದ್ಧದ ಗೆಲುವಿನ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಭಾಜನರಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯರು. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಮರುಕವಿದೆ. ತನ್ನ ಮರುಕವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "*ಉತ್ತಿದರು; ಬಿತ್ತಿದರು ಬೆಳೆಬರಲು ಕೋಯ್ದಿಹರು. / ನಲಿದಿಹರು; ಒಲಿದಿಹರು ಬೆರೆತಿಹರು; ಪಡೆದಿಹರು / ಮುನಿಸು ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ; ಕನಸು ಹಾಹೆಗಳಲ್ಲಿ / ಎದೆಯೊಳದಲಿ ಸತ್ಯ; ಪುಡಿಮಾತು ಬಾಯಿಯೊಳು / ದಿನದಿನದ ರೋಗಕ್ಕೆ ದಿನದೌಷಧಿಯ ಪಾಡು; ಏನೆಂದು ಮಹಾಜನವ ಹೀಗಳೆವುದೆಂದ ಋಷಿ / ಹಿಂಸೆಯನರಿಯದ ಜನವ ಹಿಂಸಿಸುತ ಹಿಗ್ಗುವುದುಂಟೆ?*"[85] ಹಿಂಸೆಯರಿಯದ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ ಯುದ್ಧಗಳು ಈಗಲೂ ನಮ್ಮ ನಿದ್ದೆಗೆಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಶಂಯುವಿಗೆ ಮಾಡುವ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿಚಿಂತನೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹರಳುಗಟ್ಟಿದೆ. ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಕಣ್ವನಿಂದ ಅನೇಕ ಜನ, ಕುದುರೆ, ಕಾಲಾಳು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದದ್ದು ನೆನಪಿಸಿ ಯುದ್ಧರಹಿತ ಜಗತ್ತೊಂದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಈ ಶಂಯು ಭಾರದ್ವಾಜ. ಆಗ ಯುದ್ಧಗಳ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋಧನಾ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ರಾಜರನ್ನೇ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಗುರುತಿಸಿ ಈ ಅರಸರನ್ನು 'ತುರುಸಿನ ಟಗರು' ಮತ್ತು 'ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದಿಹ ಹೋರಿ' ಎಂದು ಕರೆದು, ಇವರು ಶಾಂತಪ್ರಿಯರಾದರೆ ಯುದ್ಧರಹಿತ

ಜಗತ್ತೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣ ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ.[86] ಯುದ್ಧದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ, ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಧಾನವೇ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರಮಾರ್ಗ; ಸಮರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲ ರಾಜರೂ ಘೋಷಿಸಬೇಕು ಆಗ ನರನ ಪಾಶವೀವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಾಗಿಸುತ ನಾಗರೀಕತೆ ಮೆರೆದೇ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಯುದ್ಧಗಳು ಮಾಡುವ ಆಘಾತವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಶಂಯು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತದೆ: *". . .ಅನಿವಾರ್ಯವೆ / ಯುದ್ಧ, ಮಾರ್ಮಲೆತ, ಹಿಂಸೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು? / ಆನೆ-ಕುದುರೆಗಳಾವ ರಾಜ್ಯಗಳ ಬಹಸಿಹವು? / ಪತಂಗದೊಲು ಬವರದಲಿ ಪತನವಾಗುತಿಹ / ಕಾಲಾಳು-ಬಿಲ್ಲಾಳ್ಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುವರಾರು? / ಕದಡುತ್ತ ತಿಳಿಬಾನು – ತಿಳಿಬಗೆಗಳನು ಜೊತೆಗೆ / ಶಾಂತಿಯನು ಭಂಗಿಸುವ, ಸೌಮ್ಯರನು ಹಂಗಿಸುವ / ನೀಚರನು ಎಳೆದಾಚೆ ಶಾಂತಿಕಹಳೆಯನೂದಿ / ಉಭಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಗೌರವಿಸುತಿಹ ಋಷಿವರರ / ಪಂಚಾಯತನವ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅವರ ನಿರ್ಣಯವ / ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸರ್ವಮಾನ್ಯವು ಎಂದು ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳ / ಬಗೆಹರಿಸಬಹುದೇನು? ಪುನರಾಲೋಚಿಸಿರಿ!"*[87] ಹೌದು ಶಂಯು ಕೇಳುವಂತೆ ಯಾವ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಯುವ ಕುದುರೆ ಆನೆಗಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಕಾಲಾಳು ಬಿಲ್ಲಾಳುಗಳಿಗೆ ಗೆಲುವು ಯಾವಕಡೆಯಾದರೂ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಯಾರೂ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರದೋ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ, ಅಮಾಯಕರ ಬದುಕು ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಯುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತುವ ಶಂಯುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜಾಗೃತರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ನೀಚರನ್ನು ಎಳೆದಾಚೆ ಬದುಕುವುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

6.1.7 ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳು:

ಇದು ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯಕಾಳಜಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು. ಅವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ವಿಶ್ವರಥನು ಕುಶಸ್ಥಲದ ರಾಜನಾಗಿ ಪೀಠಾರೋಹಣ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪೀಠಾರೋಹಣ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾಯಿ ಊರ್ವಿದೇವಿ ಸತಿಹೋಗುವ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಭೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸಭೆಗೆ ಆರ್ಯ ಮತ್ತು ದಸ್ಯು ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಮುಖರೆಲ್ಲರೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಭೆಯ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪ, ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆ, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ, ಗಲಾಟೆ ಇವೆಲ್ಲ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಶಾಸನಸಭೆಯ ಕಲಾಪಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ರಾಜ್ಯದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಹೀಗೆ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಂಗತಿ.

ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕವಾದ ಮೇಲೆ ಯಾರ ಗಮನಕ್ಕೂ ಬಾರದೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ಅಂಧರು, ಕುರುಡರು, ಬಲಹೀನರ ಒಂದು ಗುಂಪು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವರಥ ರಾಜನಾದ ತಕ್ಷಣ ಅವರೆಡೆಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಹೋಗಿ ಅವರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ರಾಜ್ಯಾದಾಯದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮೀಸಲಿರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಬಾಳಿಗೆ ಬೆಳಕು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಲುಹಾಕುವವರು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುವಂಥವರೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇದು ಅಮಂಗಳ ಎಂದು ಕ್ಯಾತೆ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರಿಗೆ ವಿಶ್ವರಥ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಇದು: *"ಸಫಲತೆಯ ಬದುಕು ಜಯವಲ್ಲ, ಮಂಗಲವಲ್ಲ / ಅಮಂಗಲವಲ್ಲ, ಎದೆಯೊಳೊಗಮಿಗುತಿರುವ / ಕರೆಯನಾಲಿಸುತ*

ಕ್ರಿಯಾಪರನಾಗಿ ಬಾಳುವುದೆ / ಜನ್ಮಕಿಹ ಸಾಫಲ್ಯ! ಅದನು ಪಡೆದಿಹೆನಿಂದು''[88] ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕಿನ ಭರವಸೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಭರವಸೆ ಈಡೇರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವರಥ ವರ್ತಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೂ ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದೇಶ ಇನ್ನೂ ಢಾಳಾಗಿ ರವಾನೆಯಾಗುವುದು ಅವನ ಮಾದರಿ ಆಡಳಿತದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ನೀಡುವಲ್ಲಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಶ್ವಿನಿ ಗ್ರಾಮದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವರಥ ಅಂಗವಿಕಲರಿಗಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಉಪಚಾರ ಸೇರಿ ಅವರಿಗೆ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಅಂಗವಿಕಲರು: ಅಂದರೆ ಕುರುಡರು ಒಂದು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ, ಕುಂಟರು ಇನ್ನೊಂದು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವಾಸದ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶ್ವಿನಿ ದೇವತೆಗಳಿರುವಂಥ, ಯಜ್ಞವನು ನಡೆಸಲು ಯಜ್ಞಶಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬಾಳು ಅಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ಓಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದವರನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವ ಕಾರ್ಯ ಆಡಳಿತದ ಕಡೆಯಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದು ತೀರಾ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಕಾರ್ಯ. ಇಂಥ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕಾರ್ಯರೂಪದ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವರಥ ಮೂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಅವನ ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನು ನೀಡುವ ಕೆಲ ತೀರ್ಪುಗಳು ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವಂಥವೇ ಆಗಿವೆ. ರಾಜನಾಗಿದ್ದ ವಿಶ್ವರಥನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಈ ವಿಶ್ವರಥ ಮುಂದೆ ಮಹರ್ಷಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಆದ ಮೇಲೂ ಈ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಈ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಭೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಣಿಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಪತಿ ರತ್ನಿಗೆ ಮಾಡುವ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶೋಷಕರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಬಲ್ಲ ಈ ರತ್ನಿಗೆ ಹಾಗಾಗದಿರಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

6.1.8 ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಜನರಿಗೆ 'ಜಾಗತೀಕರಣ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಚಯವೇ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಜಾಗತೀಕರಣ ನಮಗೆ ಪ್ರಬಲ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಇಂದಿನ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅದ್ಭುತಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಇದೇ ಇರಬೇಕು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಏಕಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾದು ನಿಂತಿಹರು ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪಾಪಿಗಳು"[89] ಎಂಬ ಮಾತೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಯಕರನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಏಕಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅಂದೂ ಇತ್ತು. ಇಂದೂ ಇದೆ. ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಒಂದೇ. ಅದು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ. ಈ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿರಬಹುದು,

ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣವಾಗಿರಬಹುದು, ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇರುವ ಕ್ರಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಇರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತು ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅದು ಯಾರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಏನೂ ಅರಿಯದ ದಡ್ಡರಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಅದು 'ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಪಾಪಿಗಳು' ಎಂದೇ ಕರೆದಿದೆ! ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾದಂತೆ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರಾದಂತೆ ಪಾಪ ಮಾಡುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯೆ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆದಂತೆ ಅಪರಾಧ, ಪಾಪಕಾರ್ಯ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. "*ಪಾಪಕಿಲ್ಲಿಹುದು ಪರಮೋಚ್ಚ ಪೂಜಾಸ್ಥಾನ*"[90] ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲು ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾವಿಕಾಸವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಕವಿಗೆ ಪಾಪವು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ, ಪ್ರತಿಭಾವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ತಳಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿ ಮಾಡಿದ ಅಸಮಾಧಾನ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯದನ್ನು, ಸ್ಥಳೀಯವಾದದ್ದನ್ನು, ಮುಸುಕಾಗಿರುವಂಥದ್ದನ್ನು, ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿರುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

6.1.9 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ':

"ವಿಷಯದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ, ವಿವೇಚನೆಯ ಪ್ರೌಢತೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಷಯದ ಬೃಹತ್ತು ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆಯ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ. ಈ ಅಪಾರ ವಿಸ್ತಾರದ ಸಾಮಗ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಬಗೆ, ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಅಖಂಡಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಸಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಮಹಾ ಪ್ರತಿಭಾಪವಾಡ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ 'ರಶ್ಮಿ' ನಿರಾಶೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ವಕೋಶದಂಥ ವಸ್ತುವೈಪುಲ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿಸ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಅದ್ದುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ರಸಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗದೆ ಬಹುಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಜೀರ್ಣ ಆಹಾರವಾಗಿ ಗಡ್ಡೆಗಡ್ಡೆಯಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ." ಇದು ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಎಚ್.ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ.[91]

"ಪ್ರಾಚೀನ ಆರ್ಷೇಯ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪೋಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಕಾವ್ಯಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಬೆಸೆಯದೆ ಬಿರುಕು ತೋರಿ ಹೊರಗೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಸಪ್ರಿಯತೆ, ಶಾಬ್ದಿಕ ಬಡಬಡಿಕೆ ಭಾವಪ್ರಚೋದಕವಾಗದೆ, ಯಾವ ಔಚಿತ್ಯದ ಅರ್ಥನಿಯೋಗವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸದೆ ಸೋಲುತ್ತದೆ. . . . ನಾವು ಕಾವ್ಯ ಓದುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಪುರಾಣನಾಮ ಚೂಡಾಮಣಿಯನ್ನು ವಾಚನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ" ಇದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ. ಹಂ.ಪ.ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾದರೆ[92] "ಪ್ರೊ. ಗೋಕಾಕರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಶಿಖರದೆತ್ತರದೊಡನೆ ಕವಿ ಗೋಕಾಕರ ಪ್ರತಿಭೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲಾರದೆ ಸಂಯೋಗಗೊಳ್ಳದೆ ಸೋತು ಬಿಡುವುದರಿಂದ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಹಿರಿಯಂಶಗಳಿದ್ದರೂ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದಿಂದ ಚ್ಯುತವಾಗಿಬಿಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ಮಹದ್ದುರಂತವಾಗಿದೆ" ಎಂಬುದು ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.[93] "ನವೀನವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ರಮಣೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅಪಾರವಾದ ಪಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ವಿನಾಯಕರ ಈ ಕೃತಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಲು ಅರ್ಹವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ" ಇದು

'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯ ಕುರಿತು ಡಾ. ಟಿ.ವಿ.ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯ.[94]

ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಕಾವ್ಯವಾಗಿ 'ಸೋತಿದೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಸರಿಸಮ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರಾದರೂ ಅದರ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳ ಘನತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಪುಟ್ಟಮಹಿಷಿಯಾಗಿ' ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಸೌಜನ್ಯ ಅವರದು. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರಿಗೆ 'ರಸಸಮಾಧಿ' 'ಭಾವಸಮಾಧಿ'ಯಂತಹ 'ಸಮಾಧಿ'ಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದೇ 'ಅರಸುಗುರಿ' ಆಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಒಲವು ನೀಡುವ ಈ ಕೃತಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಎರಡರ ಗುರಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಾರ್ಗಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ'ನ ಮಾರ್ಗ ಗುರಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಗುರಿಗಳು ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿಯ ಗುರಿ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ? ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗಿಂತ ಭಾವುಕತೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುವ ಹೊಸ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸಲಾರದು. ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಮುಂದಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮುಂದುಮಾಡಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅನೇಕ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಪಕ್ಕ ಇನ್ನೊಂದನ್ನಿಟ್ಟು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಹೋಗುವುದೇ ಅಸಂಬದ್ಧ ಕಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇನೋ.

ಹಂಪನಾ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ 'ಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ಕಾವ್ಯ' ಇವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು 'ಕಡ್ಡಾಯ ಭಿನ್ನತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಅವರು ಅದನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವೇದಮಂತ್ರಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓದುವುದಕ್ಕೆ ತಡೆ ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಹಂಪನಾ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕಾವ್ಯಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗದೆ ಸೌಲಭ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾವಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅವರಿಗೆ ಭಾವಪ್ರಚೋದನೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಆಗಿಲ್ಲ ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಚೋದನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಭಾವ ಪ್ರಚೋದನೆ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಚೋದನೆ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಾವ್ಯ ಭಾವ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡದೆ ಅದರ ಬದಲು ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ ಪುರಾಣ ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸಲಾರದು. ಇದೇ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಾಸಪ್ರಿಯತೆ ಭಾವ ಬುದ್ಧಿಗಳ ಪ್ರಚೋದನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಇರಬಹುದು ಅಷ್ಟೆ.

ಆದರೆ ಚೆನ್ನಯ್ಯನವರು ಮಾತ್ರ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಇಡಲಿಕ್ಕೇ ಅನರ್ಹಕೃತಿ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟುನೋಡುವ ಸಂತೋಷ ಅವರದು. ಅವರೂ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ

ಕೂರಲು ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಬುದ್ಧಿ'ಯಿಲ್ಲ. 'ಭಾವ'ವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಗೋಕಾಕರು ಮತ್ತು ಕವಿಗೋಕಾಕರು ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂಥವರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿಗಿಂತ ಭಾವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಂತರ ಬಂದ ಗೋಕಾಕರಂಥ ನವ್ಯರು ಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿಸಿದರು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಾವುಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಗೆ ತಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿದೆ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಘನತೆಗೆ ಕುಂದುಂಟುಮಾಡುವ ಅಂಶವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನಿದೆ?

ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನು ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಒಂದು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಚೆನ್ನಯ್ಯನವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಅನರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿ ಅನ್ನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಡಾ.ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾಯರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ವಿ.ಕೃ. ಗೋಕಾಕರ ಆರಂಭಿಕ ಬರಹಗಳಾದ ಇಜ್ಜೋಡು, ಸಮುದ್ರಗೀತೆಗಳು ಸಮುದ್ರದಾಚೆಯಿಂದ ಇವುಗಳ ನಂತರ ಅವರು ರಚಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಆದರ್ಶತ್ವವು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಕೊಡುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇವರ ಇಜ್ಜೋಡು, ಏಳು ಸಂಪುಟಗಳ ಸಮರಸವೇ ಜೀವನ ಮಹಾಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಹಿಗ್ಗಿತು. ಅವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಭಾರತ ಸಿಂದುರಶ್ಮಿ'ಯೂ ಇದೇ ಹಂಬಲದ ಕಾವ್ಯರೂಪ."[95]

ಇತರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ; ಅದು ತೆರೆದು ತೋರಿದ ಕಾವ್ಯ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಂದಿನ ಕಥೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ತೆರೆದು ತೋರಿಸುವ ಕಡೆ ತನ್ನ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. "ಗೋಕಾಕರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ತಾಯಿಬೇರು ಮೂಲತಃ ಸನಾತನತೆಯಲ್ಲಿದೆ" ಎಂಬ ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಮಾತು[96] ಈ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದೊಂದು ಕೊರತೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ತನ್ನ ಪ್ರಧಾನ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಸ್ಯೆ, ಇಂದು ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾರತದ ಜನಜೀವನದ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸಂಘರ್ಷ, ಹೊರಗಿನವರು ಒಳಗಿನವರು ಎಂಬ ಭೇದ ಇಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು 'ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚಿ'ನಂತೆ ಭಾರತದ ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣದಂತೆ ಸುಡುತ್ತಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲಿನ ಆರ್ಯದಸ್ಯುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಇಂದಿನ ಈ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಯಾವುದಾದರೂ ಸೂತ್ರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯೇ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಬಾಳುವಂಥದ್ದನ್ನು ಏನೋ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹ, ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಲವು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು

ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಧನೆ ನಮಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಖಂಡಿತಾ ಮಾದರಿಯಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ವಿದ್ಯಮಾನವೊಂದಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈಗಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

6.2 ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

6.2.1 ಹಂಪನಾ ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ:

'"ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಓದುಗನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಲು ಇರುವ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾದಾಗ ಹುಟ್ಟಿತು 'ಚಾರುವಸಂತ', ನವನವೋನ್ಮೇಷಶಾಲಿನಿ ಕಾವ್ಯಶಾರದೆಯ ತೇರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ದವನವೆಂಬಂತೆ." ಹಂಪನಾ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ 'ಕಾವ್ಯ ಸ್ಪಂದನ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು.[97] ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, *"ಗೋಳದ ಉದ್ದಗಲಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪಲ್ಲಟಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸುವ ತುಡಿತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ದೇಶೀಯ ಬೇರುಗಳಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಶರೀರವಾಗಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಈ ಅಭಿಜಾತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲದ ಗಟ್ಟಿಕಾಳುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಿತ್ತಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರಾದೆಯಿಂದ ಹಳೆಯ ಕಥನವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಜೀವಭಾವಗಳ ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದೇನೆ."*[98] "ಇದು ರಾಜರಾಣಿ ಅರಮನೆ ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಮುಖಿ ಕಥನವೂ ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ವಿನ್ಯಾಸದ ನಿರಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಮತಾತೀತವಾಗಿ, ಮಹೋನ್ನತ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜನಮುಖಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಕಾವ್ಯ"[99]

ಹಂಪನಾ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯುಗಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ತತ್ವವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅವರ ಮೊದಲನೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ನಾನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ, ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಎರಡನೇ ಅಂಶವನ್ನು ಅವರ ಈ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತವೆ:

"ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ನಕ್ಷಿಪ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಅನರ್ಘ್ಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮರೆತು, ಕೈಬಿಟ್ಟು, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳುವುದೋ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಜರೂರು ಇದೆಯೋ ಎಂದು ಆಗಾಗ ಏಕಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ."[100] ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿತಾ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಾಡಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ *"ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ದಿಕ್ಕಿನತ್ತ ಅಭಿಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಚಾರುವಸಂತ."*[101] ಎಂಬ ಮಾತು ಇನ್ನೂ ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

6.2.2 ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆ:

ಚಾರುವಸಂತ ಕಥೆಯ ಬೇರುಗಳು ಪೈಶಾಚಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣಾಢ್ಯನು ಬರೆದ ಬೃಹತ್ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರಬಹುದೆಂದು ಕವಿ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. *"ಜಿನಸೇನಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ 'ಹರಿವಂಶ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಆಖ್ಯಾನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸುರಮ್ಯ ಕಥಾನಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆದಿಗುಣವರ್ಮ, ಕರ್ಣಪಾರ್ಯ, ಬಂಧುವರ್ಮ, ನಾಗರಾಜ, ಮಹಾಬಲ, ಸಾಳ್ವ, ಮಂಗರಸ ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಂಗುಡಿಯಿಟ್ಟು ಪಲ್ಲವಿಸಿದೆ"*[102] ಎಂದು ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಸ್ಪಂದನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಗೌರವಾನ್ವಿತ ವರ್ತಕ ಮನೆತನದ ಚಾರುದತ್ತ ಸುರಸುಂದರಿಯಾದ ವೇಶ್ಯೆ ವಸಂತತಿಲಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗಿ ಮನೆತನದ ಕೀರ್ತಿ ಬೀದಿಪಾಲಾಗುವ ಹಾಗೆ ನಿರ್ಗತಿಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಧ್ವಿ ಪತ್ನಿಯ ಹೃದಯ ವೈಶಾಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ಮಡದಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರಮ, ಸಾಹಸ, ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ದೇಶ ವಿದೇಶ ಸಂಚರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ವಣಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮನೋಜ್ಞವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥೆಯನ್ನು ಕವಿ ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

6.2.3 ಜಾತೀಯತೆ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯಗಳು:

6.2.3.1 <u>ಮಲ ಹೋರುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಮೂಲನೆ ಪ್ರಸಂಗ:</u>

ಚಾರುದತ್ತನ ಜನನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ. ಅವನ ತಂದೆಯಾದ ಭಾನುದತ್ತ ಆ ಊರೊಳಗಿದ್ದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹೀನ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಆ ಎರಡು ಪದ್ಧತಿಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ದಲಿತರು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲ ಹೋರುವ ಪದ್ಧತಿ. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಈ ಹೀನ ಪದ್ಧತಿ ಬಗ್ಗೆ ಭಾನುದತ್ತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು: *"ತಲೆಯಮೇಲೆ ಮಲವ ಹೊರುವುದು ಹೇಯ ಕೃತ್ಯವದು / ಮಾನವತೆಯ ಮುಖಕುಗುಳಿದಂತೆ ಬಲು ಹೇಯುವದು / ಹೇಗೆ ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಹಿಸುವುದೆಷ್ಟು ಕಾಲ / ಬೇಗ ತಡೆಯಿರಿ ಈಗ ತೆಗೆಯಿರಿ ಬೀಗ ಹಾಕಿರಿ / ಇಂದಿನಿಂದಲೆ ನೀಡಿ ಬಂಡಿಗಳ ದಂಡಿಯಾಗಿ / ಸಾಗಿಸಲಿ ಗಾಡಿಗಳೊಳಗೆ ಬೇಡ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ"*[103]

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅವರು ಮಲ ಸಾಗಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಅವನು ಅವರಿಗೆ ಬಂಡಿಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕು 60 ವರ್ಷಗಳನ್ನು ದಾಟಿದರೂ ಇನ್ನೂ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ದಲಿತರು ಮಲ ಹೋರುವ ಪದ್ಧತಿ ಜೀವಂತ ಇರುವುದಾಗಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಆಗಾಗ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಒಬ್ಬ ವಣಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠಿಯಾಗಿ ಭಾನುದತ್ತ ಮಲಹೊರುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅದು ಹೇಯವೆಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಸಂದೇಶ ಏನು ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂಥದ್ದು. *"ಶ್ರೇಷ್ಠಿ ನಿಲ್ಲಸಿದನಾ ಹಳೆಯ ಹೊಲ್ಲ ಪದ್ಧತಿಯ / ಯುಗಾದಿಯ ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಊಟ ಉಡುಗೊರೆಯಿತ್ತು"*[104] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಕವಿ, ಕೇವಲ 'ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂದು ಬೊಗಳೆ ಬಿಡುವವರು ತಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶ್ರೇಷ್ಠಿಯ ಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೆಟ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಜನ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ *'ಸೆಟ್ಟಿ ಬಾಳಲಿ ನೂರ್ಕಾಲ ಸೊಗದಲಿ!'* ಎಂದು ಬಾಯ್ತುಂಬ ಹರಸುತ್ತಾರೆ.

6.2.3.2 ಜೀತವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಸಂಗ:

ಭಾನುದತ್ತ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೀನ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದರೆ ಜೀತ ಪದ್ಧತಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲಸಗಾರ ಕರ್ಮಚಾರಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿ ಅವರಿಗೆ ಭಾರಿ ಭೋಜನ ಏರ್ಪಡಿಸಿ ತಾಂಬೂಲ ನೀಡಿ ತನ್ನ ಆರ್ಯವೈಶ್ಯರ ದೌಲತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ಇಷ್ಟು ದಿನದೀ ಪುರದ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಸುರಿಸಿ ಬೆವರ ದುಡಿದು ಹಗಲಿರುಳು ಕಾಪಿಟ್ಟ ತಾಯಿ ತಂದೆಯಿರ / ನೀವಿನ್ನು ಯಾರ ತೊತ್ತುಗಳಲ್ಲ ಹಿಂದಿನತೆರ / ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪಡೆದೀ ಜೀತಪದ್ಧತಿಯಿಂದೀಗ / ಬಂಧ ಮುಕ್ತರೈ ತೆರೆದಿದೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ತೆರಳಿ / ಇಷ್ಟ ಬಂದ ಬಗೆ ಬಾಳಿ ಸಂತುಷ್ಟ ಚಿತ್ತರಾಗಿ."*[105] ಅವನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೇ ಜೀತಮುಕ್ತರಾದ ಆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತಾರೆ, *"ಹಾಡುತ್ತಲೋಡಿದರು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾಡುಗಟ್ಟಿ / ಕುಣಿಕುಣಿದು ನಲಿನಲಿದು ಹಾರಿದರು ರೆಕ್ಕೆಬಿಚ್ಚಿ"*[106] ಕಂಬಾಲಪಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಬೂದಿಯಾದ, ಹಂಗರಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲುಗಳಿಗೆ ಸರಪಳಿ ಬಿಗಿಸಿಕೊಂಡು ಗಣಿಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿತಕ್ಕೆ ನೂಕಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ದಲಿತರ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಕವಿ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವಲ್ಲವೇ ಇದು? ಹಂಗರಹಳ್ಳಿಯಂತಹ ಅದೆಷ್ಟು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ದಲಿತರ ಬದುಕುಗಳು ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿವೆಯೋ, ಕಂಬಾಲಪಲ್ಲಿಯಂತಹ ಅದೆಷ್ಟು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ದಲಿತರು ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದಂತೆ ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಎಂಬ ನೋವು ಕವಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಿದಂತಿದೆ.

6.2.3.3 ಜೀತದಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡುವ ದಲಿತ ಮಕ್ಕಳು:

ತನ್ನ ಮಗ ಚಾರುದತ್ತನ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾನುದತ್ತ ಈ ಜೀತ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಈ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ತಾತ ಮುತ್ತಾತಂದಿರು ಮಾಡಿದ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಡ್ಡಿಗೆ ಜೀತ ದುಡಿಯುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅವರ ಕೆಲಸದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿಸುವ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮದುವೆಯ ಒಂದು ನೆನಪುಳಿಯುವ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಭಾನುದತ್ತ ಒಂದು ಶಾಲೆಯನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಾನೇ ಸಂಬಳ ನೀಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಲೆಯನ್ನು ತೆರೆಯುವಾಗ ಅದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಜಾತಿ ಜನಾಂಗದ ದುರ್ಬುದ್ಧಿ ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ ಜನಾಂಗದ ಮಕ್ಕಳು ಅಲ್ಲಿ ಬೆರತು ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಪಾಠವೇ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಾವೂ ಇಂದು ಅನೇಕ ಶಾಲೆ-ಕಾಲೇಜುಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಕೂಡಿಬಾಳುವ ಒಂದು ವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಗುಣವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಬಾಳುವೆಯ ಮೊದಲ ಪಾಠವ ಕಲಿಸುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಶಿಕ್ಷಕರನ್ನು ಈ ಭಾನುಶೆಟ್ಟಿ ನೇಮಿಸುವಂಥ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕಾರ್ಯ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಒಂದು ಜರೂರನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಎಷ್ಟು ಕಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನಕ್ಷರತೆ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹಸಿವಿನೊಂದಿಗೆ ತಳುಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ದೊಡ್ಡ ಕಾರಣ. ಅದನ್ನು ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಸುಗ್ರೀವ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೋ ಹಾಗೇ ಹಂಪನಾ ಅವರ ಭಾನುಶೆಟ್ಟಿ ಕೂಡ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವನು ಕೇವಲ ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರಿಗೆಲ್ಲ ಉದ್ಯೋಗವನಿತ್ತು ಅವರ ದುಡಿಮೆಯ ಹಣದಲ್ಲಿ ಅವರ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು ಮಾಡಿದ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸುವ ಏರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಸುಗ್ರೀವನ ಹಾಗೇ.

ಹೀಗೆ ಮಗನ ಮದುವೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬದ ಒಂದು ಸಂತೋಷದ ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬೆಳಕನ್ನೇ ಕಾಣದ ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬಗಳ ಬಾಳಿಗೆ ಬೆಳಕು ಬರುವಂಥ ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರ ಬದುಕುಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಘಟನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿನ ಭಾನುಸೆಟ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಅವನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು *"ಮಗನ ಮದುವೆಯಾಯಿತೊಂದು ಸೂಕ್ತದಾನಕೆ ನೆವ / ಅಕ್ಷರ ಲೋಕಕೆ ತೆರೆಯಲು ಮುಕ್ತದ್ವಾರವ / ಅಳವಡಿಸಲಾ ಭಾನು ಸರ್ವೋದಯ ಸೂತ್ರವ / ಸಾರ್ಥಕವೆನಿಸಿತು ಮಂಗಳ ವಿವಾಹ ಕಲ್ಯಾಣ!"*[407] ಎಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದೆ.

ಭಾನುದತ್ತ ಶಾಲೆಕಟ್ಟಿಸಿ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾದಾನ ಮಾಡುವುದು, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿದಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾನುದತ್ತ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಾಣಿಜ್ಯೋದ್ಯಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ನಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಕೂಡ ಶಾಲೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಠ ಮಂದಿರಗಳು ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಈಗೀಗ ಪೋಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್‌ಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ! ಆದರೆ ಅವರ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಸ್ವಾರ್ಥದ, ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆ ಕಟ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದ ಬೊಕ್ಕಸಕ್ಕೆ ಅವರಿಂದ ಹರಿದು ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ತೆರಿಗೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಅದು ಸುತ್ತಿ ಬಳಸಿ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೇ ಹರಿದು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರವಿರಬಹುದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಠ ಮಂದಿರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ, ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಧನಸಹಾಯ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧಾ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ತರಬೇತಿ ಕೊಡುವ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ವೋಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಡುವ ಹುನ್ನಾರವಿರಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಪೋಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಷನ್‌ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡುವುದರ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿನ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರ ಮೇಲೆ ತಾವು ಮಾಡುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಪೋಲೀಸರು ತಡೆಯದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಹಂಗಿನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ, ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಅವರನ್ನೇ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಲೋಚನೆ ಇರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅವರು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿಯ್ಯಾರು?

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಭಾನುದತ್ತನಿಗೆ ಅಂತಹ ಯಾವ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಇಂಥದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡುವುದು ಕೇವಲ 'ಪರೋಪಕಾರ ಮಾಡುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ತೀರ ಮೂಲಭೂತ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು' ಎಂಬ ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಭಾನುದತ್ತನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅವನು ಕಷ್ಟವೋ ನಷ್ಟವೋ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಿರಬೇಕು, ತೂಗು ತಕ್ಕಡಿಯ ಹಾಗೆ ಯಾರಕಡೆಯೋ ಒಲವು ತೋರಿಸದೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗದವನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿದ್ದ ಎಂದು. ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವ ಸ್ವರ್ಗದ ಆಸೆ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಲೋಭವೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. *"ತ್ರೀಲೋಕಗಳ ವಿಚಾರ ಹಾಗಿರಲಿ ಈ ಲೋಕ / ಎಲ್ಲದಕು ಮೊದಲು ಪಾರದರ್ಶಕ ಇರಬೇಕ!"*[408] ಎಂಬುದು ಅವನ ಕಾಳಜಿ ಆಗಿತ್ತು. ಅವನದು ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಸೇವೆ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

6.2.4 ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಚಾರುವಸಂತದ ಆರಂಭಿಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಂದರೆ ಅದು ಈ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಯಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಬೆನ್ನುಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ್ದು ಆಕಾಶಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲ; ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ. ಕೆಲ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು:

6.2.4.1 <u>ಅಮತ್ಸರರೇನಲ್ಲ ಅಮರಲೋಕದವರು:</u>

ಚಾರುದತ್ತ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮಿತ್ರರು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಜ್ಞರಾಗಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಅವು ಏನು ಎಂದು ಅವನ ಗೆಳೆಯರು ಕೇಳುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರುದತ್ತ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಹೊರಟಾಗ ಚಾರುದತ್ತ ಇದು 'ಅಮರ ದಂಪತಿ ರತಿಸುಖವನು ಪಡೆದ ಹೂ ಹಾಸುಗೆ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಪುಷ್ಪಮಂಟಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ವಿವಿಧ ಸಾಕ್ಷಿ ನೀಡಿ ಗೆಳೆಯರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನ ಗೆಳೆಯರು, "ಅವರೇಕೆ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಮೋದ ಪ್ರಮೋದಕ್ಕೆ ಬಡತನವೆ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಚಾರುದತ್ತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು: *"ಬಾಂದಳವ ಮುಟ್ಟಿದರು ಬಾಂಧವ್ಯ ಬಿಟ್ಟೀತೆ / ಇಂದ್ರನಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯವ ಗೆದ್ದನೇನು / ಋಷಿಯ ವೇಷವ ತೊಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣ ಮೈ ಮೆದ್ದವನು / ಅದೆ ಪೋಷಾಕಿನಲಿ ರಾವಣ ಸೀತೆ ಕದ್ದವನು / ಹೆಣ್ಣ ಕಾಣಲೆಂದು ಕಣ್ಣು ಪಡೆದವರು ಸುರರು / ಭೋಗ ಭೂಮಿಗದಕೆಂದವತರಿಸಿ ಬರುವರು."*[109]

ದೇವರೆಂದು ನಾವು ಪೂಜಿಸುವವರಿಗೆ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವಂತೆ ಅನೇಕ ಆಸೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಇಂದ್ರ ಅಹಲ್ಯೆಯನ್ನು ಭೋಗಿಸಿದ, ರಾವಣ ಸೀತೆಯನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ದ ಘಟನೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಒಂದು ಮುಖ ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬೆಳಕು. ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಅನೇಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾವಿರ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾದ ಅದರ ಕೊಳಕನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಮರ ಲೋಕದವರು ಕಾಮಕಿಚ್ಚಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿದ್ಯುಲ್ಲತೆ ಎಂಬ ಗಗನಸಖಿಯನ್ನು, ಅವಳು ಸುಖವಾಗಿ ತನ್ನವನೊಂದಿಗೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಅವಳ ಗಂಡನನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಮರವೊಂದಕ್ಕೆ ಬಿಗಿದು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಮತ್ತು ಈ ಹುಡುಗರು ಅವನನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಘಟನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಖೇಚರ ತನ್ನ ಕಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವುದೇ, *"ಅಮತ್ಸರರೇನಲ್ಲ ಅಮರಲೋಕದವರು / ರಾಗದ್ವೇಷೋದ್ವೇಗ ಬೇಗನೆ ಪಡೆದವರು / ಈರ್ಷ್ಯಾಸೂಯಕವರೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗರು"*[110] ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತನ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ *"ಸುರರಿಗು ಬೇಕಿದೆ ಭೂಮಿಯಾಸರೆ / ಅಪ್ಪುಗೆಗೀ ಚೆಲುವ ಭೂಮಿಯೇ ಸಾಕು / ನಭಕೇರಲವರಿಗೀ ನೆಲವೇ ಬೇಕು"*[111] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು "ಯುಗಯುಗಕು ನೆಲವೆ ತೂಲಿಕಾತಲ್ಪ" ಎಂಬ ಮಾತು ದೇವಲೋಕದವರು ಎಂದರೆ ಪರಿಪೂರ್ಣರು ಅಲ್ಲ ಅವರೂ ರಾಗದ್ವೇಷದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾದವರಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

6.2.4.2 <u>ಬಾನವರಿಗೆ ಸಮಾನರು!</u>

ಭಾನುದತ್ತ ದಂಪತಿಗಳು ಸಂತಾನ ಹೀನತೆಯಿಂದ ಖಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿ ಅವರು ಮಗು ಪಡೆಯುವಂತಾಗಲು ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಲು ಚಾರಣರು ಬರುವ ಮತ್ತು ಆ ಚಾರಣರನ್ನು ಈ ದಂಪತಿಗಳು ಸತ್ಕರಿಸುವ ವಿಧ ಕೂಡ ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಿಂತ

ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಹೀಗಿದೆ: ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಭಾನುದತ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ದೇವಿಲೆಯರು ಮಲಗಿರುವಾಗ ದೇವಿಲೆಗೆ ಕಿವಿತುಂಬ ಉಪದೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಶುಭಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರಳಿ ಬೇವಿನ ಗಿಡಗಳ ನೆಟ್ಟು, ಅಕ್ಕಪಕ್ಕ ನಡುವೆ ನಾಗನಾಗಿಣಿಯರನ್ನು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿಸಿ, ಧರಣೇಂದ್ರ ಪದ್ಮಾವತಿಯರೆಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ವಿಶಾಲ ಕಲ್ಲು ಚಪ್ಪಡಿ ಹಾಸಿ ಕಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ ನಾಗರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿಸಿ, ಸಂತರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬಸಿರು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಉಪದೇಶದ ಸಾರ. ಸರಿ ಈ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಚಾರಣರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚಾರಣರನ್ನು 'ಬಾನವರಿಗೆ ಸಮಾನರು' ಅಂದರೆ, ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನರು ಎನ್ನುತ್ತದೆ ಕಾವ್ಯ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ? ಒಳ್ಳೆಯಗುಣಗಳಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲಿ ದೇವರಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಕವಿಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ ವರವ ಕರುಣಿಸುವವರಲ್ಲ ಮತ್ತು ಶಾಪಗೀಪ ಹಾಕುವವರಲ್ಲ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಹಾಗೆ! ಈ ಚಾರಣರು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವ ತಿಳಿದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನಿಗಳು. ನಿಜವಾದ ಋಷಿಮುನಿಗಳಾದವರು ಹೇಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವರು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

6.2.4.3 ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ:

ಚೈತ್ರಮಾಸ ಬಂದಾಗ ಚಂಪಾಪುರದಲ್ಲಿ ಚಂಪಾವತಿ ದೇವಿಯ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾನುದತ್ತ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜಾತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ದೇವಿ ಜಾತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಈ ಭಾನುದತ್ತ ಪುರದ ಪೌರರ ಮನವೊಲಿಸಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೊಸ ತಿರುವು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ತಕ್ಷಣ ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಏಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಕವಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವರು ಕೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು ಅನ್ನಬಹುದಾದಷ್ಟು ಎತ್ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ಭಾನುದತ್ತ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದೇನು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಅಸಹಜ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾನುದತ್ತ ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ವಿಶ್ವಾಸ ಗಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವುದೇ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನವೊಲಿಸಿಯೇ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಕಾವ್ಯ ಇಂಥದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಬರಿ ಹೇಳಿಬಿಡದೆ ಅದನ್ನು ತರುವ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

6.2.4.4 ಚಾರುದತ್ತನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಬೋಧನೆ:

ಚಾರುದತ್ತ ತನ್ನ ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ಹೇಳುವ ನೀತಿ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. *"ಲೋಭಿಯಾಗಿ ನಾವು ಪರರಿಂದ ಕಿತ್ತುತಿನ್ನುವ ಗುಣವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಪರರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಬದುಕುವ ಗುಣ ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು ತುಂಬಿದ ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕು ನಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಬೆಳಗುವಂತೆ ನಾವು ಬೆಳೆಯಬೇಕು"* ಎಂಬುದು ಅವನ ನೀತಿಯ ಸಾರ. ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ರೂಢಿಯಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ಅರ್ಥವಿರುವಂಥವು ಅನ್ನಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಬೇಕು ಎಂದು ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. "ಮನುಷ್ಯನ ಅನೇಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ" ಎಂಬುದು ಈ ಶತಮಾನದ

ಪ್ರಖ್ಯಾತ ತತ್ವಜ್ಞನೂ ಗರಿಷ್ಠ ಮಟ್ಟದ ಚಿಂತಕನೂ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವ ಶಾಂತಿಯ ಅಧ್ವರ್ಯುವೂ ಆದ ಬರ್ಟ್ರಾಂಡ್ ರಸೆಲ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ."[112] ದೇವರನ್ನು, ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು, ದೇವರ ಕುರಿತ ಪೂಜೆಯಂಥ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಈ ವಾಸ್ತವ ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶಯ ಎರಡನ್ನೂ ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತವೆ: *"ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮೆಟ್ಟಿದರೆ ಓಹೋ ಮೈಲಿಗೆ / ಗುಡಿಗುಂಡಾರ ದೇಗುಲದಲ್ಲು ನಡೆದಿದೆ ಸುಲಿಗೆ / ತೆರಬೇಕು ದಕ್ಷಿಣೆ ಕಾಣಿಕೆಯನು ಸೊಲ್ಲು ಸೊಲ್ಲಿಗೆ / ಅರ್ಥವಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥವೆಲ್ಲಿದೆ ಇಂಥ ಪೂಜೆಗೆ / ಕಣ್ಣ ತೆರೆಸಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ ವಿಶ್ವಪಥಕೆ."*[113]

6.2.4.5 ಪಂಚಾಂಗಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ; ಬದುಕಿಗೆ ಗತಿಯಿದೆ

ಚಾರುದತ್ತನ ಮದುವೆ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕವಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಎರಡು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರುದತ್ತನಿಗೆ ಅವನ ಸೋದರತ್ತೆಯ ಮಗಳಾದ 'ಮಿತ್ರಾವತಿ' ವಧುವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವಾಗಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಪಂಚಾಂಗ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಗಂಡಿಗೂ ರಾಶಿ ನೋಡಿ ತಾರಾಬಲ ಚಂದ್ರಬಲ ಕೂಡಿಬಂದರೆ ಮದುವೆ ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಾತಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣ, *"ಎಮ್ಮವರು ಬೆಸಗೊಂಡರೆ ಶುಭಲಗ್ನವೆನ್ನಿರಯ್ಯ / ತಾರಾಬಲ ಚಂದ್ರಬಲ ಉಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರಯ್ಯ"* ಎಂದು ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಹಾಕಿದ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯತನಕ ಅನೇಕ ವಿಚಾರವಂತ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಪಂಚಾಂಗ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ್ದು, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಾಳುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಮಂತ್ರ ಮಾಂಗಲ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಂಗವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. *"ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವಿತ ಕಾಲವೇ ಒಂದು ಸುಮೂರ್ತವೆಂದೂ ಇದರೊಳಗೆ ರಾಹುಕಾಲ, ಗುಳಿಕ ಕಾಲಗಳನ್ನೂ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಿರ್ಗುಣವಾದುದೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿದ್ದೇವೆ"*[114] ಇದು ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಣೀತ 'ಮಂತ್ರಮಾಂಗಲ್ಯ' ಮದುವೆ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುಮಕ್ಕಳು ಘೋಷಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೇಳಿಸಿ ಪಂಚಾಂಗ ನೋಡಿಸಿ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇನೂ ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಕುವೆಂಪು ಬರೆದದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇಂದಿನ ಲೇಖಕರು ಕೂಡ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೇಳಿಸುವ ಪಂಚಾಂಗ ನೋಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅನವಶ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಂತರ ಕುವೆಂಪು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಓದಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರವಂತರ ಬಾಯಿಂದ ಇಂಥ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಆ ಮಾತುಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಅವರು ಪಂಚಾಂಗದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳು: *"ನಂಬಿಕೆಯೆಂಬುದು ಪರಮ ಸುಖವದು / ಆಗುವುದದು ಆಗಿಯೆ ತೀರುವುದು / ಪಂಚಾಂಗಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ ಸೋಲುವುದು / ಬಾಳಿಗೆ ಹೊಸಗತಿಯಿದೆ ಗೆಲ್ಲುವುದು / ಸೋಲೂ ಗೆಲವೂ ನೆರಳೂ ಬೆಳಕೂ / ಇದ್ದೇಯಿದೆ ನಿರಂತರವಿರಲಿಬಿಡಿ / ಲಾಡು ಚಿರೋಟಿ ಕೀರು ಮಾಡಿಸಿಡಿ"*[115] ಹುಡುಗಿ ಮನೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, *"ಕೊಡುವುದು ಪಡೆವುದು ಬೇಡ / ನಮ್ಮದು ನಿಮ್ಮದು ಸರಿಸಮವು ಕೂಡ / ಮಗಳೂ ಅಳಿಯನು ಬೆಳಗಲಿ ಬಾಳಿ / ಅದಕು ಮಿಗಿಲಾವುದು ಫಲ"*[116] ಅದಕ್ಕೆ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, *"ಸರಿಸರಿ ಸಮ್ಮತಿ ನಿಮಗೂ ನಮಗೂ / ಮಗನೂ ಸೊಸೆಯೂ ಬಾಳಲಿ ಬೆಳಗಲಿ"*[117]

ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂತಹ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಆಡುವವರು ಯಾವುದೋ ಪ್ರವಾದಿಗಳೋ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೋ ಅಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸ್ವತಃ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯ ಹಿರಿಯರು ಎಂಬ ಅಂಶ,

ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೂಡಿಬಾಳುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಂತೋಷದಾಯಕ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಘನವಾದ ಉದ್ದೇಶದ ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಮದುವೆಯ ಪೂರ್ವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಡುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅನಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತದೆ. ವಸಂತತಿಲಕೆ ಮತ್ತು ಚಾರುದತ್ತರು ರತಿ ಮನ್ಮಥರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕಾಲದ ನಿರ್ಗುಣ ತತ್ವವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಮಂಗಳವಾರ ಪೂಜೆಗೆಂದು ಗೊತ್ತಾದಾಗ ಮಂಗಳವಾರ ಶುಭವೋ ಅಶುಭವೋ ಎಂಬ ಆತಂಕ ನಿವಾರಣೆಗೆಂದೇ ಬಂದಿವೆ, *"ಮಂಗಳವಾರಕೆ ಕೊರೆಯೇನು ಎಲ್ಲದಿನವೂ / ಶುಭವೆ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣ ಮಂಗಳಕರ ನಿರ್ಮಲತರ"*[18] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು.

6.2.4.6 ಒಂದೆರೆಡು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಘಟನೆಗಳು:

ಕಾವ್ಯದ ವಿವಿಧ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದೆರಡು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆನಿಸುವ ಘಟನೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ನೋಡಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ವ್ಯಂತರ ದೇವನಿಗೆ ಚಾರುದತ್ತ ಕೈಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರಸಂಗ. ಮತ್ತೊಂದು ಚಾರುದತ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಗೆಳೆಯರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವಕನ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಕಲೈಶ್ವರ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದರೆನ್ನುವುದು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆ ಚಾರಣರು ನಾಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ ದೇವಿಲೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿ ಅವಳು ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಹೆತ್ತಳೆನ್ನುವುದು ಕೂಡ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತ ದೇವಕನ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಭೂ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬೇರೆಕಡೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಉಳಿದ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ತಂದೆಯ ಅಪಾರ ಆಸ್ತಿಯಾದ ಎಂಟು ಕೋಟಿ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಹಣದ ತೀವ್ರಮುಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ, ಚಾರುದತ್ತನ ಪರೋಪಕಾರ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲೆಂದು ವ್ಯಂತರ ದೇವನು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜನಾದ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದ ಆವರಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಾ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡು ಇವನ ದಾನಗುಣವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಘಟನೆಯೊಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಂತರ ದೇವ ಚಾರುದತ್ತ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಮಯ ನೋಡಿ ದೇವಾಲಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಾ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಪರಿವಾರ ಒಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಸುತ್ತ ನೆರೆದು ಗೋಳಾಡಿ ಅಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ದಿನನಿತ್ಯದಂತೆ ಪೂಜೆಗೆ ಬಂದ ಚಾರುದತ್ತ ಕೇಳಿದಾಗ ಅವರು ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದ್ಯರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಎಂಥ ಕಾಯಿಲೆಗೂ ಮದ್ದುಂಟು ಎಂದು ಚಾರುದತ್ತ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವರು, "ಈ ಕಾಯಿಲೆ ಗಂಭೀರವಾದದ್ದು ನರನ ಎರಡೂ ಪಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಶಾಖಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರ ವಾಸಿಯಾಗುವಥದ್ದು, ಪ್ರಾಣಭಯದಿಂದ ನರರ್ಯಾರೂ ಈಕಡೆ ಸುಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ, ಇತ್ತ ರಾಜರು ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಯಾರೊಬ್ಬ ಸತ್ತರೂ ನಾನು ಬದುಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹಟ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತ ದರಿ ಅತ್ತ ಪುಲಿ ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಇವನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ಪ್ರಾಣ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ. ನಾನು ಎಂದಾದರೂ ಸಾಯುವುದೆ. ನನ್ನ ಸಾವನ್ನು ಹೀಗೆ ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸಲು ಕೊಡುವುದು ನನಗೆ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ" ಎಂದು ತನ್ನೆರಡು ಪಕ್ಕೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಚಾರುದತ್ತ. ಇದರಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟನಾದ ಆ ವ್ಯಂತರ ದೇವ ನಿಜರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೊನ್ನಿನ ಮಳೆಯನ್ನೇ ಸುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ತ್ಯಾಗದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಹೊನ್ನನ್ನೂ ಕೂಡ ಅವನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿನ ನಿರ್ಗತಿಕರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದುದನ್ನು ಊರ ಗುಡಿಗಳಿಗೆ ನಿತ್ಯದ ಪೂಜೆ, ಅಭಿಷೇಕ, ಜೀರ್ಣೋದ್ದಾರ, ಋಷಿಮುನಿಗಳ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ, ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಪುದುವಟ್ಟುಗಳನಿಟ್ಟು ಬರಿಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕವಿ ಬಿಡಬಹುದಿತ್ತೇನೋ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಓಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಚ್ಯುತಿ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಚಾರುದತ್ತ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬರುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಇತರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅವು ಕೇವಲ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ಕವಿಗಳು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಮಾಸ್ತಿಯವರಂಥ ಕೆಲವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ). ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಆ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಬಹುತೇಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಒಂದೆರಡು ಘಟನೆಗಳು ಕೂಡ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಪರೋಪಕಾರದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ.

6.2.5 ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕಾವ್ಯ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೋಮುವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ.

ಚೈತ್ರಮಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುರದೇವತೆ ಚಂಪಾಂಬೆಯ ಜಾತ್ರಾ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮಭಾವನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕವಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಚಾರುದತ್ತನ ಗೆಳೆಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ದೇವರಿಗಷ್ಟೇ ಕೈಮುಗಿಯುವ ನೀತಿ ನೇಮವ ಪಾಲಿಸಲು ಅವರ ಹಿರಿಯರಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದು ಚಾರುದತ್ತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. *"ಲಿಂಗದೇವ ಶಿವನು ರಂಗನಾಥ ಮಾಧವನು / ಜಿನ ಬುದ್ಧ ಹರಿಹರನು ಲೋಕ ನಿಯಂತ್ರಕನು / ಹೆಸರುಗಳೊ ನೂರುಂಟು ಇರುವವನು ಒಬ್ಬನು / ಅವರವರ ಧರ್ಮ ಅವರವರ ದೇವರು ಇರಲಿ / ಸಹಬಾಳುವೆಯ ಸುಖಸಿರಿಗೆ ಅಡ್ಡಿ ಬರದಿರಲಿ / ಆಕಾಶ ನೋಡಲು ನೂಕುನುಗ್ಗಲು ಏತಕೆ / ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳುವುದಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಪಡಿಸುವುದೇಕೆ!"*[419] 'ಆಕಾಶ' ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದುವರೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಥೀಕೃತ ಧರ್ಮದ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ನೂಕುನುಗ್ಗಲು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಹುಡುಗನ ಮಾತು ಆರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಆಸೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವಂಥವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯನಾಗಲೀ ಅವನ ಬದುಕಾಗಲೀ ಅತಿ ಮಹತ್ವದವು ಎಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪೂಜೆ ದೈವಿಕ ಭಕ್ತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ನಾವು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಲ್ಲ. ಬದಲು ಆ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಈ ಭೂಮಿಗೆ ಎಳೆದು ತರುವುದು ಎನ್ನುವ ಈ ಹುಡುಗನ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಕವಿ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು–ಮನುಜಕೇಂದ್ರಿತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು–ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೌದು ನಾವು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಏರುವುದರಿಂದ ನಾವೊಬ್ಬರು ಸುಖಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಎಳೆದು ತಂದರೆ ನಾವೊಬ್ಬರೆ ಅಲ್ಲ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಸುಖಿಗಳಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಈ ಘಟನೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿದೆ.

ನಾವು ನಮಗಿಷ್ಟದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದೇವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ನಿಷ್ಠೆ ಅಭಿಮಾನದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಏರಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಪರಧರ್ಮ ನಿಂದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಹಂತ ತಲುಪುವುದು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪು ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕೂಡ ಹೌದು. ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಾಳಿ ಎಂದು ನೂರಾರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎಷ್ಟೋ

ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಇವೆಯಾದರೂ ಆ ಮಾತು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಹೇಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಎಲ್ಲಾಧರ್ಮಗಳವರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಾಳಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬದಲಿಸಿ 'ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಬಾಳಿ' ಎನ್ನಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಅನ್ನುವ ಕಡೆ ನಾವೆಲ್ಲ ಇಂದು ನೋಡಬೇಕಾದಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದೆ!

ಇಲ್ಲಿನ ಚಾರುದತ್ತ ಹೇಳುವುದೇನೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಾಳುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರೂ ಅಷ್ಟೇ ಯಾಕೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೇರದವರೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ನಿಷ್ಠೆಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಿಬಾಳಬೇಕು ಎಂದೇ. ಜಾತಿ-ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆದ ಎಲ್ಲ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ಅವನು ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ತತ್ವವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. *"ಶೈವ ವೈಷ್ಣವರು ಜೈನ ಬೌದ್ಧ ಆಜೀವಕರು / ಚಾರ್ವಾಕರು ಶರಣರು ಶ್ರಮಣರು ಕ್ರೈಸ್ತರು / ಮಹಮದೀಯರು ಸಿಕ್ಖರು ಇತರರು ಎಲ್ಲರೂ / ಅವರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದರ್ಶನಕೆ ಮಣಿಯುತಿರಲಿ / ಅವರ ಗುಡಿಯಲವರು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲಿಸುತಿರಲಿ / ಭಾರತಾಂಬೆಯ ಪೂಜಿಸಲೆಂದು ಮರೆಯದಿರಲಿ"*[20] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿರುವ ಚಿಂತನೆ *"ನೂರು ದೇವರುಗಳ ನೂಕಾಚೆ ದೂರ / ಭಾರತಂಬೆಯೆ ದೇವಿ ಪೂಜಿಸುವ ಬಾರ"*[21] ಎನ್ನುವ ಕುವೆಂಪು ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿಯಂತೆ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಬನ್ನಿ ಎಂಬ ಕರೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನೂರು ದೇವರುಗಳನ್ನು ನೂಕಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇದನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನೂರು ದೇವರುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕವಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಮುಕ್ತರಾಗಲೇಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಇತರ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗಿರಬಹುದಾದ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆ. ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗದೇ ನಾವು ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಬಂದರೆ ಅದು ಅರ್ಜುನ ಸನ್ಯಾಸದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗಿಷ್ಟದ ದೇವರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ದ್ವೇಷವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದೇಶವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕವಿ ಈ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬರಲು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಚಾರುದತ್ತ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಮಪ್ರೇಮದಿಂದ ಕೂಡಿದ ರಸಮಯ ಬದುಕನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಓದಿನಲ್ಲೇ ಮುಳುಗಿಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಏನನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದ ಅವನ ಓದಿನ ಉದ್ದೇಶವೇನಿತ್ತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬರುವ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: *"ಎಲ್ಲ ಮತಧರ್ಮಗಳ ಸಾರ ಹೀರಬೇಕು / ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾರಿಯ ಹಿಡಿದು ಸಾಗಬೇಕು / ಓದುತ ಮನನ ಮಾಡುತ ಧನ್ಯನಾಗಲಿಕು / ಜನುಮಜನುಮಕು ಶ್ರುತಭಂಡಾರ ಸಾಕು."*[22] ಕವಿ ಆ ಹುಡುಗನ ಬಾಯಿಂದ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆಸೆ. ಅದನ್ನೂ ಅವನ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ, *"ಹಿಂದೂ ದೇಶವಿದು ಎಂದೂ ಹೋಳಾಗದಿರಲಿ / ವಂದೇ ಮಾತರಂ ಆಸೇತು ಮೊಳಗುತಿರಲಿ"*[23]

ದೇವಿಲೆಯ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ರುದ್ರದತ್ತ ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಉಪಾಯದಿಂದ ಓದಿನಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗಿಸಿ ಮನೆಯಿಂದ ಮೊದಲಬಾರಿ ಹೊರಗೆ ರಸಿಕತೆಯ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಊರ ದೇವಾಲಯ ಸಮುಚ್ಚಯಕ್ಕೆ ತರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯ ಸಮುಚ್ಚಯ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ: *"ಸರ್ವಧರ್ಮದ ತವರೂರು ಅಂಗದೇಶ / ಚಂಪೆಯು ದೇವಾಲಯ ಸಮುಚ್ಚಯ ಭೂಮಿ / ಗುಡಿಗಳ ಬೀಡು ನೋಡಿದ ಕಡೆ ಆಯತನ /*

ದೇವಶಿಲ್ಪಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನು ನಿರ್ಮಿಸಿಹ / ಶಿವಾಲಯ ವಿಷ್ಣುಗೃಹ ಜಿನಾಲಯ ಸೂರ್ಯ / ಮಂದಿರ ಬೌದ್ಧವಿಹಾರ ಬ್ರಹ್ಮಾಯತನ / ಚೈತ್ಯಾಲಯ ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲ ಯಕ್ಷಗೇಹ"[124]

ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ದೇಶವಿದೇಶಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಿ ಕಷ್ಟನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿಯೇ ಮರಳಿದ ನಂತರ ಚಾರುದತ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಳೆಯ ಮಿತ್ರರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗದ ದೇವಜನವೆಲ್ಲ ಚಾರುದತ್ತನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಸಾಹಸಗಳಿಂದ ಸಂಪ್ರೀತರಾಗಿ ಇವನನ್ನು 'ಉಪಕಾರ ಉಸಿರಾದಸಮಾನ್ಯನು'[125] ಎಂದು ಬಹುವಾಗಿ ಸತ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಖೇಚರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನೀಡುವುದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮಾತುಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ನೆಲದ ನಾಡಾದ ಚಂಪಾನಗರದತ್ತ ಹೋಗಬೇಡ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿಗೆ ಮಾತುಕೊಟ್ಟದ್ದು, ಹೆಂಡತಿಯರ ನೆನಪು ಊರ ಬಂಧುಗಳ ನೆನಪು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಅವನಿಗೆ. *"ಮುನಿರಾಜ ಹರಸಿದುದೆ ಸಾಕು . . . . ಸಗ್ಗ ಸೀಮೆಯನು ತೊರೆದು ನೆಲದ ನಾಡಿಗೆ / ಮಲೆಯ ಬೀಡಿಗೆ ಸೊಗದ ಚಂಪಾನಗರಿಗೆ / ರಾತ್ರಿಯೇ ತೆರಳುವೆನು ನಾಳೆ ಸೇರಲಾಧಾತ್ರಿಗೆ"*[126] ಎಂದು ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದ ಅವನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸುಂದರಿಯರ ಆಸೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. *"ಒಂದೇ ಹಸೆಮಣೆಯಲಿಂದೆ ಎಸಗುವೆ ಮದುವೆಯೊಸಗೆ / ಹರೆಯದೀ ಹದಿನಾರು ಸುರನಾರಿಯರೊಂದಿಗೆ"*[127] ಎಂದು ಅವರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾದ ಹಂಸಗ್ರೀವ ಹೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಅವನು ಮಣಿಯದೆ, *"ವೆಚ್ಚಕಿದೆ ನೀವಿತ್ತ ವಿಪುಲೈಶ್ವರ್ಯ / ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಮನೆಯಿದೆಯಲ್ಲಿ ಇಚ್ಚೆಯ ಸತಿಯಂ / ಇಚ್ಚಿಸಲೇಕೆ ಇದಕು ಮಿಗಿಲಿನ ಬದುಕು ಸಾಕು"*[128] ಎಂದು ಅದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ರಾಜನಾಗುವ, ಸುಂದರಿಯರೊಂದಿಗೆ ಸುಖಿಸುವ ಎರಡೂ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹಂಸಗ್ರೀವ, ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮಗಳಾದ ದೇವಕನ್ಯೆ ಗಾಂಧರ್ವದತ್ತೆಯನ್ನು ಅವನ ವಶಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿಯೂ ಅವನು ಅವಳನ್ನು ತಂದೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಭೂಲೋಕದ ಒಬ್ಬ ತಕ್ಕ ವರನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಚಾರುದತ್ತ ಆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಚಾರುದತ್ತ ಅವನ ಹಳೆಯ ಗೆಳೆಯರು, ಈ ದೇವಕನ್ಯೆ, ಅವಳ ತಂದೆ ಹಂಸಗ್ರೀವ, ಅವನ ಜೊತೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕಳಿಸಲಿಟ್ಟ ಅಪಾರ ಭಂಡಾರ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಪುಷ್ಪಕ ವಿಮಾನದಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ತಾಯಿ, ಮಡದಿಯರಿಂದ ಊರ ಜನರಿಂದ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಸ್ವಾಗತ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಪುರದರಸು ಸ್ವತಃ ಆಗಮಿಸಿ ಇವನನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ದು ರಾಜಶ್ರೇಷ್ಠಿಯ ಪದವಿ ನೀಡಿ ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕುವರಿ ಗಾಂಧರ್ವದತ್ತೆಯನ್ನು ಇವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ ನಂತರ ಹಂಸಗ್ರೀವ ತನ್ನ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಮರಳಿ ಮೇಲಿನ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಬಹುತೇಕ ಪುರಾಣ – ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಂತ್ಯ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಂತರಾಗಿ, ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠರಾಗಿ ಬಾಳಿದ ಮಹಾಪುರುಷರು ತಾವು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟತರವಾದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂದರ್ಭ ಬರುವುದು, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಯಗಳಿಸಿದಾಗ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅವರು ಬಂದು ಈ ಮಹಾಪುರುಷರನ್ನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದು ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಆ ಕೃತಿಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ವರ್ಗಸುಖದ ಭಾಗ್ಯ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹಂಪನಾ ಕಾವ್ಯ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕನಾದ ಚಾರುದತ್ತನಿಗೆ ಕೂಡ ಅವನ ಪ್ರಮಾಣಿಕತೆ ಸಾಸಹಗುಣಗಳ ಕಾರಣ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಆಸೆಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸುಂದರಿಯರೊಂದಿಗಿನ ಭೋಗ ಜೀವನ 'ಭಾಗ್ಯ'ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಮಡದಿಯರ ತ್ಯಾಗಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. *"ಕಾಣದ ಕೇಳದ ನಾಡಿಗರಸಾಗುವುದಕೆಂತ / ಕಂಡುಂಡ ಬೀಡಿನಲಾಳಾಗುವುದೇ ಕಡುಲೇಸು"*[129] ಎಂಬ ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅರಸನಾಗುವುದಕಿಂತ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಆಳು ಆಗುವುದು ಅವನಿಗೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳ ಆಕಾಶಮುಖಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೆಲಮುಖಿಗೊಳಿಸಿರುವುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನೆಹರೂ ಅವರ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಿಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಿಸರ್ಗಾತೀತ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಿಥ್ಯಾ ಚಿಂತನೆಯ ಔನ್ನತ್ಯಗಳಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ದೃಢವಾಗಿ ಕೈಗೂಡಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯರ ದಿನನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಹಿತಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಂತಾಗಬೇಕು"[130] ಎಂದು.

ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ನಾವು ಸಂಕಿಚಿತ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. ನಿಸರ್ಗಾತೀತ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಿಥ್ಯಾ ಚಿಂತನೆಯ ಗೀಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು.. .... ನಮ್ಮನ್ನೂ, ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಬರುವಂತಹುವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. ನಾವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು, ಈ ಬಾಳನ್ನು, ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಅನಂತ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು, ಗಾಢವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೆಲವು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ವೇದಗಳ ಪೂರ್ವಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಯೇ ಕೆಲವು ಮುಸ್ಲಿಮರು ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ದೇವಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸೋಮಾರಿತನದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ, ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು ಎಷ್ಟುಮಾತ್ರವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಚಿಂತನೆ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದರೂ ಕಾಲದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖ ಸಂಚಾರಕ್ಕಷ್ಟೆ ಅವಕಾಶ."ಎಂದು.[131]

ನೆಹರೂ ಅವರ ಈ ಮಾತಿನ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುವುದಾಗಿರದೆ ಅವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಕೊಳಪಡಿಸಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಇಹದ ಬದುಕಿನ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂತಹ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಇಹದ ಬದುಕಿನ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಂಪನಾ ಕಾವ್ಯ ದುಡಿದಿದೆ. "ಅಲ್ಲಿರುವುದು ನಮ್ಮನೆ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ' ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವಿದು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಬದುಕು ತುಚ್ಚವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವರ್ಗಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ನೆಲದ ಬದುಕನ್ನು ಬೆಲೆಯ ಬದುಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಯುವಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಜೀವನವನ್ನು ನೆಡೆಸುವ ಅವಕಾಶ ಬಂದಾಗ ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿನ ವೈಭವಜೀವನಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಯಾಗುವ ಈ ಯುವಕರಿಗೆ ಒಂದು ಪಾಠವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಚಾರುದತ್ತನಿಗೆ ತನ್ನವರಾರೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ರಾಜನಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನವರಿರುವ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಇಷ್ಟವಾಯಿತೋ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ನಾಡು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಯುವಕರೂ ಅಭಿಮಾನ ಪ್ರೀತಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕದ ಕನ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಮನುಷ್ಯ ವರನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲೆಂದು ಭೂಮಿಗಿಳಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಈ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ ಬಂದದ್ದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅವರ

ಸಾಧನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅವರ ಮತ್ತು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ನರಮನುಷ್ಯರ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಕಡಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇವಕನ್ಯೆಯನ್ನೇ ಭೂಮಿಗಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದೇವ ಮಾನವರ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಚಾರುದತ್ತ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದ್ದರೆ ಏನಾಗಬಹುದಿತ್ತು? ನಿಜವಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವನು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಭೋಗಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅವನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಲಾಭವಾಗುವಂತಹುದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗದ ಸಂಪತ್ತೇ ಅವನೊಂದಿಗೆ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬಂದು ಅವನಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಜನರಿಗೆ ಲಾಭವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಸಮಷ್ಟೀ ಕೇಂದ್ರದತ್ತ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಕಾಣಬಹುದು.

6.2.6 ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಆಶಯಗಳು: (ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಳು):

6.2.6.1 ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು

ದುಡಿಮೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವಲ್ಲದ ಯಾವ ಧನವನ್ನೂ ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಚಾರುದತ್ತನು ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರದಾಹ ಮತ್ತು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಲುಸಿತಗೊಳಿಸಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆ ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳು:

ಚಾರುದತ್ತ ಒಮ್ಮೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಏಳುವ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ತಾಯಿ ಅನಾಮಿಕೆಗೆ ಇವರ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಪತ್ತೂ ಕರಗಿ ಹೋಗಿ ಇನ್ನೂ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಇವನ ಎರಡನೇ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅವನ ಮನೆತನ ತೀವ್ರವಾದ ಹಣಕಾಸಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂಗಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಂದೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸೋಣ ಎಂದರೆ ತಾಯಿ ಇವನಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನೂ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಮಾರಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತಾ ಅವನಿಗೆ ಯಾರದಾದರೂ ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮಾವ ಸಿದ್ದಾರ್ಥಸೆಟ್ಟಿ ಅಳಿಯನಿಗೆ, 'ನನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಕೋಟಿ ಹೊನ್ನನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲಿನಂತೆ ನಿನ್ನ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮುಂದುವರೆಸು' ಎಂದು ನೆರವು ನೀಡಲು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚಾರುದತ್ತ, *"ಮನ್ನಿಸಿ ಬಂಧುಗಳ ಮುಂದೆ ಕೈಯಾನಿಸಲಾರೆ / ಬಡತನವಡರಿಸಿದಾಗ ಕೇಳಬಾರದು ಸಾಲ"*[32] ಎಂದು ಅವರ ಆ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವದಿಂದ ನಯವಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. *"ಬಡ್ಡಿಯ ಮಗನಾಗುವ ಬದಲು ದುಡಿಯುವುದೆ ಲೇಸು"*[33] ಎಂಬ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಅವನದು. ಮುಂದೆ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಅವನಿಗೆ ಎರಡನೇ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಬಂದಮೇಲೆ ಅವಳ ತಾಯಿ ಇವರ ಮನೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಬಳಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಡ್ಡಿಸಮೇತ ಕೊಡಿಸುವೆ ಎಂದು ಹೊರಟಾಗ ಕೂಡ ಅವನು, *"ಕೊಟ್ಟುದುದನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆಯಲಾರೆ / ಎರಡೂ ಮನೆಗಳಿಗೆರಡನು ಬಗೆಯದೆ / ಸರಿಸಮ ಬಾಳುವುದೊಂದೆ ರಾಜಪಥ"*[34] ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

ವಿದೇಶ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಮೂರು ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇವನು ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಹೋದ ಹೊಸತರದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಗಳಿಸಿದ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಖರೀದಿಸಿದ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಹತ್ತಿಯ ಮೂಟೆಗಳೆಲ್ಲ ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚಿಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಭಸ್ಮವಾಗುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿನ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಎತ್ತು ಬಂಡಿ ಖರೀದಿಸಿ ಮತ್ತೆ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಗ್ಗುವಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜನ ಸೇನಾನಿ ಕುಂಜರನ ನೇತೃತ್ವದ ರಾಜಭಟರು

ಜನಪದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಪ್ಪಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಸಾಗಿಸುವಾಗ ಮಾರ್ಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ಪಡೆಯೊಂದು ಅವರ ಮೇಲೆರಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬಡಿದಾಟದಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತನ ಸಾಹಸದಿಂದಾಗಿ ಕುಂಜರನಿಗೆ ಜಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತ ಅಲ್ಲಿನ ಅರಸ ಚಾರುದತ್ತನ ಸಾಹಸ ಮತ್ತು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞತಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅರ್ಧರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಕೊಡಲು ಮುಂದೆಬರುವುದೂ ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಚಾರುದತ್ತನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ಅಳಿಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಣಕಾಸಿನ ಇಂತಹ ದುರ್ದೆಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ರಾಜನಾಗುವ ಅದೃಷ್ಟವೇ ಬಂದರೂ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸುಂದರಿಯೊಡನೆ ಸುಖಿಸಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭ ತಾನಾಗಿಯೇ ಬಂದರೂ ಚಾರುದತ್ತ, *"ಅವಿವಾಹಿತನೂ ನಾನಲ್ಲ ಬಹುಸತಿಯರು ಬೇಡ / ಮನ್ನಿಸಿರಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುವ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ"*[435] ಎಂದು 'ಅರ್ಥ' 'ಕಾಮ' ಎರಡನ್ನೂ 'ಧರ್ಮ'ಕ್ಕಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಏಳು ಬೀಳಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಹತ್ತಿ ಮೂಟೆಗಳು ಬೆಂಕಿಗಾಹುತಿಯಾದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ನುಗ್ಗಿ ಹುಲಿಸಿಂಹಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಹುಡುಕಿ ತಂದ ಮುತ್ತು ರತ್ನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಬೇಡರಪಡೆ ದಾಳಿಮಾಡಿ ಇವರಿಂದ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದು ಚಾರುದತ್ತ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದು ಕೆಳಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಇವರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವವನು ಆ ಪುರದ ಪಟ್ಟಣಸೆಟ್ಟಿಯಾದ ವಾಸುದತ್ತ. ಅವನು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಸೆಟ್ಟಿಯ ಹಳೆಯ ಮಿತ್ರ. ಚಾರುದತ್ತನ ಮದುವೆಗೆ ಬಂದು ಅವರಪ್ಪನ ದಾನಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸಂತೋಷಪಟ್ಟವನು. ಅಂಥವನ ಮಗನಿಗೆ ಬಂದ ಕಷ್ಟದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಂಡು ಅವನು ಕೂಡ ಧನಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಸೆಟ್ಟಿಯು, "ಮಾವನಾದ ನನ್ನಿಂದ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯಾದ ವಸಂತತಿಲಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಸಹಾಯಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ನಿಮ್ಮಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಯೇ?" ಎಂದಾಗ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೇ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಅನೇಕ ಏಳುಬೀಳುಗಳ ನಡುವೆ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಕೊನೆಗೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಾಣಿಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸಮುದ್ರದಾಟುವಾಗ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಹಡಗು ಮುಳುಗಿ ಅವು ಕೂಡ ಜಲಸಮಾಧಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾಣಮಾತ್ರ ಉಳಿದು ದಡಸೇರಿದ ಚಾರುದತ್ತ ತನ್ನ ಮಾವ ಕೂಡ ಬದುಕಿ ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಅವನನ್ನು ಕೂಡಲೆಂದು ಶಾಂಬರಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಕೂಡ ಅವನನ್ನು ಧನ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಚಾರುದತ್ತನ ತಂದೆ ತನ್ನ ಹದಿನಾರು ಕೋಟಿ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಧನದತ್ತಸೆಟ್ಟಿ ಎಂಬುವನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಇವನ ಮಾವ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥಸೆಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಹಣವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗಿದ್ದಾಗ, 'ಅದು ಭಾನುವಿನ ಮಗ ಚಾರುವಿಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದದ್ದು' ಎಂದು ಅದನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಈ ಸೆಟ್ಟಿಯೇ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿ ಅಂತೂ ಎಂಟು ಕೋಟಿ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಉಳಿದ ಎಂಟು ಕೋಟಿಯನ್ನು ಚಾರು ಸಿಕ್ಕಕೂಡಲೇ ಕೊಡಲು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಚಾರುದತ್ತ ಆ ಹಣವನ್ನು ಕೂಡ, *"ಅಪ್ಪನಾಸ್ತಿಯ ಸ್ತ್ರೀವ್ಯಸನಕೆಸಗಿದವನು / ಮತ್ತೆ ಅಯ್ಯನ ದೆಸೆಯಿಂದ ಬಂದುದು ಬೇಡ"*[436] ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. *"ಅಪಾರವಿತ್ತವ ತಂದೆ ಭಾನುವಿನ ಹೆಸರಲಿ / ಆಹಾರ ಅಭಯ ಭೈಷಜ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರದಾನವ / ನಿರಂತರ ನಡೆಸಿರಿ"*[437] ಎಂದು ಅಲ್ಲಿಂದ ನಡೆದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಧನದತ್ತಸೆಟ್ಟಿ ಕೂಡ ಬೇರೆಯವರ ಹಣವನ್ನು ಕಬಳಿಸುವ ಭ್ರಷ್ಟ ಅಲ್ಲ. ಭಾನುಸೆಟ್ಟಿಯ ಹಣ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು 'ವರ' ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ 'ಹೊರೆ' ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದವನು. ಅದನ್ನು ಎಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿ ಋಣಮುಕ್ತನಾಗುವೆನೋ ಎಂದು ಅವನು ಕಾತರಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.,

ಚಾರುದತ್ತನ ಮುಂದಿನ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರೈತಮಗನ ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲೊಂದು ಘಟನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇವನು ಹಸಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಹೋದಾಗ ಆ ರೈತ ಇವನನ್ನು ಕೂಡಿ ಊಟ ಮಾಡಲು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಾನು ಹೂಡುವ ಹೂಟಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಬಾಳೆಲೆಯನ್ನು ತರಲು ಹೋದಾಗ ಇವನು ಸುಮ್ಮನಿರಲಾರದೆ ಹೂಟಿ ಹೊಡೆಯಲು ಹೋದಾಗ ನಿಧಿಯೊಂದು ನೆಲದೊಳಗಿಂದ ಎದ್ದುಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ತೆಗೆದುಕೂಡ ನೋಡದೆ ಹಾಗೆ ಅದು ಮಣ್ಣೊಳಗೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ರೈತನೊಂದಿಗೆ ಊಟಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಇವನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಅತ್ತ ಹೊರಟು ಹೋದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹೂಟಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ನೇಗಿಲ ಹತ್ತಿರ ಹೋದ ರೈತಮಗನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಕಾದಿರುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಧಿ ಅವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣ ಅವನು ಆಶ್ಚರ್ಯಗೊಂಡು ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚಾರುದತ್ತನ ಹಿಂದೆ ಓಡಿಹೋಗಿ ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ತುಂಬಾ ಮಾತು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. 'ನನಗೆ ಕೊಡು ನನಗೆ ಕೊಡು' ಎಂದಲ್ಲ. 'ನೀನು ತೆಗೆದುಕೊ ನೀನು ತೆಗೆದುಕೊ' ಎಂದು!

'ಹೊಲ ನಿನ್ನದು ಎತ್ತು ನೇಗಿಲು ನಿನ್ನವು ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ನಿನ್ನದಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನನ್ನದಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಚಾರುದತ್ತನ ವಾದ. ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜ ಅಪ್ಪಂದಿರ ಕಾಲದಿಂದ ಜಮೀನು ನನಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಿಗದ್ದು ನನಗೆ ಮಾತ್ರ ಏಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀನು ನೇಗಿಲು ಹಿಡಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕದ್ದರಿಂದ ನಿನಗೇ ಸೇರಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ರೈತಮಗನ ವಾದ. ಕೊನೆಗೆ ಚಾರುದತ್ತನೇ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. *"ನೋಡಿದಷ್ಟಕೆ ಕಳಶನಿಧಿ ನನ್ನದೆನುವೆ / ನನ್ನದಾದೊಡವೆಯನು ಕೊಡಲೆನಗೆ ಹಕ್ಕುಂಟು ಇದಿಗೋ ಈ ನಿಧಿಯನಿಂತು ನಿನಗಿತ್ತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊ"*[138] ಎಂದು ಅದನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ದಾನವಾಗಿ ಆ ರೈತಮಗನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ! ರೈತನ ಬೆವರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವದು ಎಂದು ಸಂತೋಷಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸೆಟ್ಟಿ ಹೇಗೆ ಪರಧನಕ್ಕೆ ಆಸೆಪಡುವವನಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಭೂಮಿಯೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಇಲ್ಲಿನ ರೈತಕೂಡ ಪರಧನವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವವನಲ್ಲ. ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ ಎಂದು ನಂಬಿದವನು. ಏಕೆಂದರೆ ಕೃಷಿ ಅವನಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಅದೊಂದು ದುಡ್ಡುಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಚಾರುದತ್ತನ ವಿದೇಶಿ ಸಂಚಾರದ ಬಹಳಷ್ಟು ಘಟನೆಗಳು ದುಡಿಯದೇ ಬರುವ ದುಡ್ಡನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

6.2.7 ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುವ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾದ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಅವನ್ನು ಈಗ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಆರು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಇವೆ. ಈ ಆರು ಪಾತ್ರಗಳು ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿವೆ. ನಾಯಕ ಚಾರುದತ್ತನ ತಾಯಿ ದೇವಿಲೆ, ಅವನ ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಯ ತಾಯಿ ಸುಮಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಎರಡನೆ ಹೆಂಡತಿಯ ತಾಯಿ ಅನಾಮಿಕೆ ಈ ಮೂರು ಪಾತ್ರಗಳು ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಪಾತ್ರಗಳು. ಚಾರುದತ್ತನ ಇಬ್ಬರು ಮಡದಿಯರಾದ ಮಿತ್ರಾವತಿ ಮತ್ತು ವಸಂತತಿಲಕೆ ಇವು ಮಧ್ಯದ ತಲೆಮಾರಿನ ಪಾತ್ರಗಳು. ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಇಳಿದು ಬರುವ ದೇವಕನ್ಯೆ ಗಾಂಧರ್ವದತ್ತೆ ಇದು ಕಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಪಾತ್ರ. ಈ ಗಾಂಧರ್ವದತ್ತೆಯ ಪಾತ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತಿಲ್ಲದ ಕಥೆಯಿಲ್ಲದ ಕೇವಲ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪಾತ್ರ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಕಥೆಗೆ ಒಂದು ಪೂರಕ ಪಾತ್ರ ಅಷ್ಟೆ.

ಈ ಮೂರು ತಲೆಮಾರಿನ ಒಟ್ಟು ಆರು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಮೂರು ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳಾದ ದೇವಿಲೆ ಮತ್ತು ಸುಮಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ನಡೆಸುವ ಪಾತ್ರಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದವರು. ತಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟದಿಂದಲೋ ಏನೋ ಒಳ್ಳೆಯ ಸುಮಧುರ ದಾಂಪತ್ಯದಿಂದ ಸಂಪ್ರೀತರಾದವರು. ಇನ್ನು ಆ ತಲೆಮಾರಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತ್ರವಾದ ಅನಾಮಿಕೆಯದ್ದು ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪಾತ್ರ. ಅವಳು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವೇಶ್ಯೆ. ಇವರಂತೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಬದುಕು ಅವಳದು. ಆದರೆ ಅವಳ ಪಾತ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

ಚಾರುದತ್ತ ಹೊಸದಾಗಿ ಮದುವೆಯಾದಾಗ ಪುಸ್ತಕದ ಹುಳುವಾಗಿ ತನ್ನ ತರುಣ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೇಮಕಾಮದ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಹುಡುಗಿಯ ಮೂಲಕ ಹುಡುಗಿಯ ತಾಯಿ ಸುಮಿತ್ರೆಗೆ ವಿಷಯ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಡುಗನ ತಾಯಿ ದೇವಿಲೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಷಯದಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅದೆಷ್ಟು ಚಿಂತೆಗೊಳಗಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಮಿತ್ರೆ ಸುದ್ದಿತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಸರಿಮಾಡಲು ದೇವಿಲೆ ಹತ್ತಿರ ಬಂದಾಗ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, *"ಮೂರು ಹೊತ್ತೂ / ಪುಸ್ತಕ ಪಿಶಾಚಿ ಹಿಡಿದ ಮಗನಿಗೆ ತುಂಬು ಯೌವನೆ / ಮಿತ್ರೆಯ ಸೊಬಗು ಸವಿ ಕಾಣದೆ ಅರಣ್ಯರೋದನ"*[39] ಮಗಳ ಸಂಕಟವನ್ನು ನಾದಿನಿ ಎದುರು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸುಮಿತ್ರೆಯ ಮಾತುಗಳು ದೇವಿಲೆಗೆ ಹೇಗೆ ಕೇಳಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಿದು: *"ಅಳುವ ನಾದಿನಿ ಸುಮಿತ್ರೆಯ ನೋವು ನೋವಿನಲಿ / ಸುರಿದ ನುಡಿಚೇಳು ಕುಟುಕಿ ದೇವಿಲೆ ಮೂರ್ಛೆಯಲಿ / ಪಲ್ಲಂಗಕೊರಗಿದಳು"*[40]

ತನ್ನ ಸೊಸೆಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದು ಹುಡುಗನ ತಾಯಿಯಾದ ದೇವಿಲೆಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಸರಿಮಾಡುವ ಭರವಸೆ ನೀಡಿ ನಾದಿನಿಯನ್ನು ಸಮಾಧಾನಮಾಡಿ ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ತಮ್ಮನಾದ ರುದ್ರದತ್ತನನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಪುಸ್ತಕದ ಗೀಳಿನಿಂದ ವಿಮುಖನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವನಲ್ಲಿ ರಸಿಕತೆ ಉಂಟುಮಾಡಿ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನುರಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅವಳ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೆ ರುದ್ರದತ್ತನ ನೇಮಕ ಮತ್ತೊಂದು ದುರಂತಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನನ್ನಾಗಿಯೇನೋ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವನು ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಮಿತ್ರಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಬ್ಬ ವೃತ್ತಿವೇಶ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಚಾರುದತ್ತನಂತಹ ಕಾಮದೇವನಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾದ ಕಾಮಧೇನುವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬರುವುದೇ ಈ ಅನಾಮಿಕೆಯ ಮನೆಗೆ.

ಅನಾಮಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಅವಳ ಪಾತ್ರದ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲೆಯದಾಗಿ ಅವಳು ವೇಶ್ಯೆ. ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಿಗೆ ಕೀಳರಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಅಸಹ್ಯಪಡುವಂಥದ್ದೇನೂ ಅವಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಗಂಡನಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗೃಹಿಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಮಟ್ಟದ ಘನತೆ ಗೌರವವನ್ನು ಇವಳು ತನ್ನ ವೇಶ್ಯಾಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. (ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯೆಯಾದ ಅವಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ 'ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕಂಡು ಅದನ್ನು 'ವೇಶ್ಯಾಧರ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಒಬ್ಬ ಗೃಹಸ್ಥಧರ್ಮದ ತಂದೆ ಅಥವಾ ತಾಯಿ ತನ್ನ ಮಗ ಅಥವಾ ಮಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು, ಜೀವನಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಈ ಅನಾಮಿಕೆ ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಧರ್ಮವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ

ಅಸಭ್ಯ ಅನ್ನುವಂಥದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳು ಮಗಳನ್ನು ಸಿಂಗರಿಸಿ ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಯಾರಿಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಾರುದತ್ತನು ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಒಲಿದರೆ ಕಾಮರತಿಯರಿಗೆ ಕನಕಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿಸುವ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ! ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಎಷ್ಟು ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ತಾಯಿ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುವಾಗ ಮಗಳಿಗೆ *"ಹಣವಂತನೆ ಗುಣವಂತನು ನಮಗೆ"*[141] *"ಶೃಂಗಾರವೆ ಬಂಗಾರವಿದು ವೇಶ್ಯಾಧರ್ಮ"*[142] ಎಂದು ವೇಶ್ಯಾಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮುಂದೆ ಚಾರುದತ್ತ ಇವಳ ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾದಾಗ ಅವನ ಹೆಸರಿಂದ ಅವನ ಮೂಲಮನೆಯಿಂದ ಅಪಾರ ಮೊತ್ತದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಮಂತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಚಾರುದತ್ತನ ಕುಟುಂಬ ಬೀದಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ತಂದೆ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಬಡತನದ ಬಾಳಿಗೆ ಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಅನಾಮಿಕೆ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಇಳಿ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಗಳು ತಾಯಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕೌಟಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಮೂಲಕ ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಅಪಾರವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಅವಳ ಮೆಚ್ಚಿನ ಚಾರುದತ್ತನ ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಕೊನೆಗೆ ಈ ಅನಾಮಿಕೆಗೆ ತಾನು ನಡೆಸಿದ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಬದುಕು ಹೀನವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉಳಿದ ಬಾಳನ್ನಾದರೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪಾಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಅಜ್ಜಿ ಮುತ್ತಜ್ಜಿಯರ ಕಾಲದಿಂದ ತನ್ನ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಗಳಿಸಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಆಸ್ತಿ ಒಡವೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೂಳೆಗೇರಿಯ ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಕೊಟ್ಟು, ತಾನು ಗಳಿಸಿದ ತೋಟ ಮನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಸನ್ಯಾಸ ಸ್ವೀಕರಿಸಲೆಂದು ಹತ್ತಿರದ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬಾಳಲು ಅವಕಾಶ ಕೋರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಅವಳು ಸೂಳೆಯಾಗಿದ್ದಳು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ "ನಿರಾಕರಿಸಿದರೇನು ಆಶ್ರಮವೆ ಬೇಡ ಬಿಡು" ಎಂದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಸನ್ಯಾಸಗೊಂಡು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಂತೆ, *"ಹಸಿವಾದರೆ ಚಿಂತೆಯೆ ಬಿಕ್ಷಾನ್ನವುಂಟೆಂದು / ತೃಷೆಯಾದರೆ ಕೆರೆಕುಂಟೆ ಬಾವಿಯುಂಟೆನಗೆ / ನಿದ್ದೆಗೆ ಶಯನಕೆ ಹಾಳುದೇಗುಲ ಛತ್ರವುಂಟು"*[143] ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂಗಿಯಾಗಿ ಹೊರಟುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. *"ಸೂಳೆ ಮುಪ್ಪಿನಲಿ ಗರತಿಯಾದಳೆನುವ ಕಟಕಿ / ಎಣ್ಣೆ ತಣ್ಣಗಾದರೆ ಬೆಣ್ಣೆ ಬರುವುದೇನು / ಊರೆಲ್ಲ ತೊಳೆದರು ಇಜ್ಜಿಲು ಬೆಳ್ಳಗಾಗದು / ನೀರುಳ್ಳಿ ನೀರಲಿ ತೊಳೆದರೆ ನಾತ ಬಿಟ್ಟೀತೆ"*[144] ಎಂಬ ನೂರು ಟೀಕೆಗಳು ಅವಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಅವಳ ಜೀವನವನ್ನು *"ಕೆಸರಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಹೆಸರಾದಳಾಕೆ ಅನಾಮಿಕೆ / ಸಂಗವನು ಬಿಟ್ಟ ನಿಸ್ಸಂಗೆ ನಿರವದ್ಯಳಾಕೆ"*[145] ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ.

ಅನಾಮಿಕೆಯ ಮಗಳು ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಪಾತ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ. 'ಚಾರುವಸಂತ' ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳ ಹೆಸರು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಂತ ತಿಲಕೆ ತಾಯಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿದ ತರುಣಿ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಗೆಜ್ಜೆಪೂಜೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ತಾಯಿ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿದಾಗ ಬರುವ ಮೊದಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಾರುದತ್ತ. ಈ ಚಾರುದತ್ತ ಅನಾಮಿಕೆಗೆ ಗಿರಾಕಿಯಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳದು ಅದು ವ್ಯಾಪಾರ. ಅಮ್ಮನ ಮಾತನ್ನು ಒಬ್ಬ ಜಾಣ ಮಗಳಾಗಿ ಈ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಚಾರುದತ್ತನೊಂದಿಗೆ ಅವಳ ಮೊದಲ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಅವಳಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬಾಂಧವ್ಯವನ್ನು ಬೆಸೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ.

"ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸಿರಿತನವಿರುವನಕ ಬೆಚ್ಚಗೆ / ಬೊಕ್ಕಸವು ಬರಿದಾಗಲು ಸಾಕಲ್ಲಿಗೆ"[146] ಎಂಬ ತನ್ನ ವ್ಯವಹಾರಧರ್ಮದ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ತಾಯಿ *"ಸಾಕು ಮಗಳೆ ನೂಕು ಈಗಳೆ ಕದ ತೆಗೆ / ಚಾರುದತ್ತನ ಈಗಲೇ ಕಳಿಸು ಮನೆಗೆ"* ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಈ ವಸಂತತಿಲಕೆ, *"ತೀರದು*

ಚಾರುದತ್ತನ ಸಹವಾಸ / ಮಿಂಡನಲ್ಲವ ಗಂಡನೈ ನನಗೆ"[447] ಎಂದು ತಾಯಿಗೆ ತಿರುಗಿಬೀಳುವ ಮೂಲಕ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. *"ಧನಲಕುಮಿಯೆ ನಮಗೆ ಕುಲದೇವರು . . . ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬರಲೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗೆ / ಇಬ್ಬರಾ ಋಣ ಮುಗಿಯಿತಲ್ಲಿಗೆ"*[448] ಎಂಬ ತಾಯಿಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವಳು ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ತಾಯಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದ ವೇಶ್ಯಾ ಬದುಕಿಗೆ ತಿಲಾಂಜಲಿ ಇಟ್ಟು ಅಮ್ಮನ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದು ಅವಳೊಂದಿಗೇ ಚಾರುದತ್ತನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ದಾಂಪತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೇ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಉಳಿದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣಗಳ ಅನಾವರಣ ಆಗುತ್ತದೆ. ವೇಶ್ಯಾಕುಲದ ವಸಂತತಿಲಕೆ ವೈಶ್ಯಕುಲದ ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಘಟನೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಚಾರುದತ್ತ ಈಗಾಗಲೇ ಮದುವೆಯಾದವನು. ಅವನು ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ತಾಯಿ ಅನಾಮಿಕೆಯ ಆಳುಗಳಿಂದ ರಾತ್ರೋರಾತ್ರಿ ಹೊರಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆ (ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಮಗಳು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ಅನಾಮಿಕೆ ಮಗಳು ಮತ್ತು ಚಾರುದತ್ತ ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ ರಾತ್ರಿ ಅವಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆ ಅವನನ್ನು ದೂರ ಒಯ್ದು ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಹತ್ತಿರ ಹಾಕಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ) ಇದೀಗ ತಾನೆ ಮನೆ ಸೇರಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಆರಂಭಿಸಿದವನು. ಇದೀಗ ತಾನೇ ಹಾಳಾದ ಮನೆಯ ವಹಿವಾಟನ್ನು ಸರಿಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದವನು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೋಹದ ಬಲೆಯಿಂದ ಅವನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದನೋ ಅದೇ ಮೋಹ "ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಬಿಡೆನು" ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದಂತಹ ಸಂದರ್ಭ. ಇದು ಈ ಕಡೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದರೆ ಅತ್ತ ಆ ಕಡೆ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಗರ್ಭವತಿ. ಮೇಲಾಗಿ ಅವನನ್ನೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಎಂದು ಊಟ ನೀರು ಬಿಟ್ಟು ಕುಳಿತವಳು. ಅವನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹಟಹಿಡಿದವಳು. ಇದು ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ, ಕುಲಹೀನೆಯ ಮದುವೆ, ಬಸುರೀ ಮದುವೆ ಹೀಗೆ ಸಂಕಟಗಳ ಸರಮಾಲೆ ಎದುರಿಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವಿಲೆ ಮತ್ತು ಮಿತ್ರಾವತಿ ಅವರು ತೋರುವ ಉದಾರತೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು, ಮಿತ್ರಾವತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು ತೋರುವ ಸಹಕಾರ ಇವುಗಳ ಫಲವಾಗಿ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಎರಡನೇ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾಮಿಕೆಯು ತನ್ನ ಬಸುರಿ ಮಗಳು ವಸಂತತಿಲಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಚಾರುದತ್ತನ ತಾಯಿ ದೇವಿಲೆಯಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ, ದೇವಿಲೆಯು ನಿರ್ಣಯದ ಹಕ್ಕನ್ನು ತನ್ನ ಸೊಸೆಗೇ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಿತ್ರಾವತಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ದೇವಿಲೆ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯ ಬದುಕನ್ನೇ ಹಾಳುಮಾಡಿದವಳು ಎಂದಾಗಲಿ ತನ್ನ ಮನೆತನದ ಸಂಪತ್ತು ಮರ್ಯಾದೆಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣುಪಾಲು ಮಾಡಿದವಳೆಂದಾಗಲಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ಹಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ನಮಸ್ಕರಿಸಿದಾಗ *"ನಮ್ಮೀ ಮನೆಯ ಬೆಳಗುವ ಎರಡನೆಯ ಸೊಡರೆ ಬಾ / ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿಯ ಜತೆಗೆ ಪಟ್ಟ ಮಹಿಷಿಯ ಜೋಡಿ / ನನ್ನ ಮಗನದೆ ಮೋಡಿ ನೋಡಿ ನಲಿವುದೆ ಪಾಡು"*[449] ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಂಡಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಮಿತ್ರಾವತಿ ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮುಗ್ದೆ. ಮದುವೆಯ ಹೊಸತರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಪ್ರೇಮಕಾಮನೆಗಳು ಮೈಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಕಾಡುವ ವಯಸ್ಸು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರಹದುರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಬೇಕಾದ ನತದೃಷ್ಟೆ ಇವಳು. ಗಂಡ ಕೆಲವು ದಿನ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದಿನ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗಿ ತನ್ನ ಬಹುತೇಕ ಯವ್ವನದ ಬದುಕನ್ನು ನೋವಿನಲ್ಲೇ ಕಳೆದವಳು. ಅವಳು ತನ್ನ ಯೌವನವನ್ನು ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಕಳೆದಳೆಂದು, ಎಷ್ಟು ಬೆಂದಳೆಂದು ಕಾವ್ಯ ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ: *"ಹಾಲು ಕುಡಿಸುವ ಮೊದಲೆ ಬತ್ತಿದೆದೆ"*[450] ಅವಳ ಎದೆಯೊಳಗಿನ ಚಿಂತೆಯ ಚಿತೆ ಎಂಬ

ಅಮೂರ್ತವಾದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಎದೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಮೊಲೆ ಬತ್ತಿದವು ಎಂಬ ಮೂರ್ತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಹೊರಗೆಳೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡನಿರದ ವಿರಹದುರಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದು ಬೆಂಡಾದ ಇವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಗಂಡ ಮರಳಿ ಬರುವುದು ಕಳೆದುಹೋದ ಭಾಗ್ಯ ಮರಳಿಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಮರಳಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳು ಈಗತಾನೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವಳು. 'ಒಣಮರ ಚಿಗುರಿದಂತೆ ಅವಳು ಚಿಗುರಿದಳು' ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ನೋವಿನ ಮಧ್ಯೆಯೂ ತನಗೊಬ್ಬ ಸವತಿ ಒದಗಿ ಬರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳು ತೋರಿದ ಉದಾರತೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಾಳಿಗೆ ಒಂದು ಮುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಅವಳನ್ನು ಚಾರುದತ್ತ ಮದುವೆ ಆಗಲಿಕ್ಕೆ ಇವಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ. ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳು ಅವಳ ಉದಾರದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ, *"ನಾ ತೊಡುವ ಮುಂಚೆಯೆ ಮುಡಿದವಳು ಮಲ್ಲಿಗೆದಂಡೆ / ದೀರ್ಘದಾಂಪತ್ಯದ ಸಖೀಗೀತ ಸವಿದಾಕೆ / ಚಾರುಬಿತ್ತಿದ ಕಾಳು ಹೊತ್ತು ನಿಂತಿರುವಾಕೆ / ಪುಷ್ಪವತಿ ನಾನು ಫಲವತಿ ಭಾಗ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯಾಕೆ / ಈ ಮನೆಗೆ ಸಹಜ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ಅವಳಿಗಿದೆ / ದೈವವೊಲಿದಿರುವಾಗ ಮನುಜರು ತಡೆಯಲೇಕೆ / ಬರಲಿರಲಿ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಆ ಜೀವ ಸೊರಗಲೇಕೆ / ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದಕಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಬೇಕೆ?"*[4.51] ಯಾವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ತನ್ನ ಗಂಡ ತನ್ನಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ತಾನು ಅಪಾರಪ್ರಮಾಣದ ನೋವನ್ನು ವಿರಹವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಯಿತೋ ಅದೇ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನಗಂಡನನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಬದುಕಲು ಅವಳು ತಯಾರಾಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ. 'ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದಕಿಂತ ಬೇರೆ ಸ್ವರ್ಗ ಬೇಕೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರಾವತಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿಯರು ಕೂಡ ವಸಂತತಿಲಕೆ ತಮ್ಮ ಮಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಮಿತ್ರಾವತಿಯ ತಂದೆ ಸಿದ್ದಾರ್ಥಸೆಟ್ಟಿಯೇ, *"ನನ್ನ ಮಗಳ ಬಾಳದು ಗೋಳುಗರೆದುದಾಯಿತು / ಎಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಅಧ್ಯಾಯ ಮತ್ತೆ ಹಿಂಡಲೇಕೆ?"*[4.52] ಎನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವೇಕಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿ *"ಚಾರುವಿಗೂ ವಸಂತತಿಲಕೆಗು ಋಣಾನುಬಂಧ / ಕೂಡಿ ಬಂದಿತು ಹೇಗೊ ಎಂತೊ ಬಿಡಿಸಲಾಗದು"*[4.53] ಎಂದು ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಆ ಮದುವೆ ನಡೆಯಲು ಹುರುಪು ತರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, *"ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವಳೆಂದೆನಿಸದೆ / ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡವಳೆಂಬ ಸಪತ್ನಿಗೌರವ ತೋರಿ / ಮಡದಿ ಮನ್ನಣೆಯಿತ್ತು ಸಲಹಬೇಕದೆ ಉಚಿತ"*[4.54] ಎಂಬ ತೀರ್ಪನ್ನು ನೀಡಿ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ನಿಂತು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ!

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಒಬ್ಬ, ವೇಶ್ಯಾಕುಲದ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಸುರಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಮದುವೆಯನ್ನು ಅದೂ ಈಗಾಗಲೇ ಮದುವೆಯಾದ, ವೈಶ್ಯಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಯುವಕನೊಂದಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮದುವೆ ಬಂಡಾಯವನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿ ಬಂಧುಬಳಗದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಛಿದ್ರವಾಗಿಸುವ ಸ್ಫೋಟಕ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಆದರೆ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳದಂತೆ ತಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮದುವೆ ತಮ್ಮ ಬಂಧು-ಬಳಗವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಡೆಯದೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ನಡೆಸಿಕೊಡುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಉದಾರವಾದಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಆಲೋಚನೆಯ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವ ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಮದುವೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಆಳವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತಹ ಅದೇ 'ಯೋನಿಶುದ್ಧತೆ' ಅಥವಾ 'ಸ್ತ್ರೀ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ'.

ಇಲ್ಲಿ ವಸಂತತಿಲಕೆ ಹೀನಕುಲದವಳಾಗಿಯೂ, ಬಸುರಿಯಾಗಿಯೂ ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅವಳು ಚಾರುದತ್ತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆಯವರೊಂದಿಗೆ

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವಳ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಚಾರುದತ್ತನ ಮಗುವೇ ಎಂಬ ಖಾತ್ರಿಯಿಂದ! ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಗುರುತಾಗಿರುವ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಯಲ್ಲಿ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರು 'ವಿಧವಾವಿವಾಹ'ದಂತಹ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಘಟನೆಯೊಂದನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಧವಾವಿವಾಹ ನಡೆಯುವುದು ಕೂಡ ಆ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ವಿಧವೆಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ಪವಿತ್ರಳಾಗಿದ್ದಳು' ಎನ್ನುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಲೇಖಕರು 'ಅವಳು ಒಂದು ದಿನವೂ ತನ್ನ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಕಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪದೇ ಪದೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವಳು 'ಯೋನಿಶುದ್ಧಳು' ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[155] ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. *"ವಸಂತತಿಲಕೆ ಚಾರುಪ್ರಿಯಳು ಮಲಿನಳಲ್ಲ / ಚಾರುದತ್ತನ ಹೊರತು ಅನ್ಯರನ್ನು ಬಯಸಲಿಲ್ಲ"*[156]

ಕಾವ್ಯದ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮಲಿನಳಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಬೇರೆಯವರೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕಹೊಂದಿದವಳಲ್ಲ' ಎಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮಹಿಳೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ತನ್ನ ಶೀಲವನ್ನು ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸಂಗತಿ. (ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ) ಎಂದೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಚಾರುದತ್ತ ವಸಂತತಿಲಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಂದ ನಂತರ ಅವಳು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕಹೊಂದಿ ಆ ಮೇಲೆ ಚಾರುದತ್ತನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವಳು ಈಗಿನಂತೆ ಸ್ವೀಕೃತಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಳೇ? ಆಗಲೂ ಅವಳು ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವುದು ಬಹುಶಃ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೇನೋ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಳು ಆಗ ಆ ರೀತಿ ಸ್ವೀಕೃತಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳು? ಬಹುತೇಕ ಹುಡುಗಿಯರಂತೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಳೇ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಏನನ್ನಾದರು ಮಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದಳೇ? ಇದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಂತತಿಲಕೆಯ ಈ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದಿತ್ತಾದರೂ ಕವಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಉದಾರವಾದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಈ ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಪರ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಪ್ರತಿಭಟನವಾದಿ' ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಈ ಕಾಳಜಿ ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಮುಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಧಾನ ಕೊರತೆಯೆಂದೇನೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಸಮಂಜಸವೆನಿಸಬಹುದು. ಅಂಥದೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿಯೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವಿಸಲು ಅರ್ಹವೆನಿಸುವಂತೆ ಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಖಂಡಿತಾ ಹೇಳಬಹುದು.

6.2.8 ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

6.2.8.1 ಮುಕ್ತ ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅಪಾಯದ ಕಡೆ ಗಮನ:

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಭರಾಟೆಯಿಂದಾಗಿ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆ (W.T.O.), ವಿಶ್ವ ಹಣಕಾಸು ಸಂಸ್ಥೆ (I.M.F.) ಮುಂತಾದ ಹಲವಾರು ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂದು ವಿಶ್ವದ ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಭಾರತದಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ದಿವಾಳಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮುಕ್ತಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಚಾರುದತ್ತ ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಏಳು ಬೀಳುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಪಾರ ಸಂಪತ್ತು ಗಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತರುವಾಗ ಹಡಗು ಮುಳುಗಿ

ಅದೆಲ್ಲ ಕಡಲುಪಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಡಗು ಮುಳುಗುವ ಘಟನೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇವನು ಬರಿಕೈಯಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಹೋದವನು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮೊದಲು ಅವನನ್ನು ಬೀಳ್ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಧುಬಾಂಧವರೊಂದಿಗೆ ಅವನು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಇವು: *"ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯದೀಗ ವಿದೇಶಿಗರ ವಹಿವಾಟು / ಹೊರಗಿನವರಿಲ್ಲೀಗ ಠಿಕಾಣಿ ಹೂಡಿ ಎಲ್ಲೆಡೆ / ಸ್ಥಳೀಯರೀಗ ದಿವಾಳಿ ಎತ್ತಂಗಡಿಯು ಬೇಡ / ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸರಕುಗಳು ನಾವು ತರಲಾಗದೆ / ಪರದೇಶಿಗಳೀಗ ತಂದು ಮಾರುವಂತಾಯಿತೇಕೆ"*[4.57]

ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟ ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರ ನೀತಿಯನ್ನು, ಸಮರ್ಪಕ ಆಲೋಚನೆಯಿಲ್ಲದ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗಳ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಅನೇಕ ನಿತ್ಯೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಉತ್ಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗದೆ ಪರದೇಶಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಾವು ಇಳಿದದ್ದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ ವಿದೇಶಿ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ಹೋದ ಚಾರುದತ್ತ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಸಂಪತ್ತು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಗಳಿಸಿದ ಯಾವ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ತರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿ, ಕಳ್ಳರ ದೋಚುವಿಕೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕೊನೆಗೂ ಏನೆಲ್ಲ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಗಳಿಸಿದ ಸಂಪತ್ತು ಬರುವಾಗ ಸಮುದ್ರದ ಪಾಲಾಗಿ ಜೀವ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದು ಅವನು ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಿಗೈಯಲ್ಲಿ ಹೋದವನು ಬರಿಗೈಯಲ್ಲೆ ಮರಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ!!

ಇಂದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದೇಶಿ ಕಂಪನಿಗಳು, ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ಲಾಭಗಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಗಳಿಸಿದ ಅಥವಾ ದೋಚಿದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುತ್ತಿವೆ. ಅವರು ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಂದ ಒಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಅದು ಯಾವುದ್ಯಾವುದೋ ದುರಂತಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗುವ ಮೂಲಕ ಅವರಿಗೆ ಪಾಠವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಚಾರುದತ್ತ, ಅವನು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣಿಕನಾಗಿದ್ದರೂ, ಬೇರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಗಳಿಸಿದ ಸಂಪತ್ತು ಅವನಿಗೆ ದಕ್ಕದೇಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಪತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಹರಿದುಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥದೊಂದು ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಹರಿದುಹೋಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೆಂಬಲಿಸದೇ ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

6.2.8.2 <u>*ನಾಡುನುಡಿಯ ಕುರಿತು:*</u>

ಶಾಸ್ತ್ರೋಸ್ತ್ರವಾಗಿ ನಡೆದ ವಾಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ದೇವಿಲೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಬಸಿರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಗೆಳತಿಯರು ಹೇಗೆ ತೀರಿಸಿದರು ಎನ್ನುವಾಗ ಕವಿ ಕೊಡುವ ವಿವರ ನೋಡಿ: *"ಬಾದಾಮಿ ಹಾಲು ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಯಡಕೆ / ಐಮಂಗಲದೆಲೆ ತಿಪಟೂರು ಕೊಬರಿ / ಧಾರವಾಡದ ಪೇಡೆ ಬೆಳಗಾವಿಯ / ಕುಂದ ಗೋಕಾಕದ ಕರಿದಂಟು ಸೇರಿ / ಮಂಗಳೂರಿನ ಬಾಳಯುಪ್ಪೇರಿ / ಪಚ್ಚೆಕರ್ಪೂರ ಲವಂಗ ಯಾಲಕ್ಕಿ / ತಾಂಬೂಲ ಮೆಲ್ಲಲೇಬೇಕು"*[4.58] ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ಇದು ನಮ್ಮದೇ ಕಥೆ ಎನ್ನಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಕವಿ ಇಂಥದೊಂದು ತಂತ್ರ ಬಳಸುವ ಮೂಲಕ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಇಂದಿನ ಮುಖ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿ ಅದರ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಸುವ್ವಲಾಲಿ ಹಾಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜಾನಪದ ಬದುಕನ್ನು ಅವರು ಮರೆತಿಲ್ಲ.

6.2.8.3 <u>*ಬದುಕಿನ ಆಧಾರವಾದ ಪರಿಸರದ ರಕ್ಷಣೆಯ ಆಶಯಗಳು:*</u>

ವಿವಿಧ ವಿದ್ಯಾಪಾರಂಗತನಾದ ಚಾರುದತ್ತ ತನ್ನ ಐದು ಜನ ಮಿತ್ರರೊಡನೆ ಒಂದು ದಿನ ಭಾಗೀರಥಿ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಜಲಕ್ರೀಡೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ ಇವನ ಗೆಳೆಯರು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಕೆ ನೀರೆರೆಚಿಕೊಂಡು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಮರಗಿಡಗಳ ಎಲೆ ಕೊಂಬೆಗಳ ತರಿದು ಮುರಿದಾಡಿ ದಾಂಧಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಆನೆಗಳ ಹಿಂಡನ್ನು ಬೆದರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯ, ತಮ್ಮ ನಗರಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾ ಉನ್ಮಾದದಲಿ ಅವರು ಆಡುವ, *"ಕಾಡನು ಕಡಿದು ಜನರಿಗೆ ಬೀಡನು ಮಾಡಿದರೆ / ಬೆಳೆವುದು ನಗರ ಹೊಳೆವುವು ಮಿರಿಮಿರಿ ಮಹಲುಗಳು"*[159] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಈ ಚಾರುದತ್ತ ಗಡಗಡ ನಡುಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವರನ್ನು ಅವನು ತಡೆದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. *"ನಿಲ್ಲಿ ಗೆಳೆಯರೆ ತಾಳಿ ತಾಳ್ಮೆಯಿರಲಿ: ಏಕಿಂತು / ಕೈದುಗಳ ಮೇಲುತ್ತುವಿರೀ ಪ್ರಾಣಿ ಸಂಕುಲ / ವಿನಾಶಕೆ? ನಿಸರ್ಗವಿರುವುದು ಮನುಜಕುಲ ರಕ್ಷೆಗೆ / ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಕೀಟಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲೊಳಗೆ / ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ನೆಮ್ಮದಿಯಲಿರುವಾಗ / ನಮ್ಮ ವಿನೋದ ವಿಹಾರಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕೆ? / ಯಾರ ತೀಟೆಯನು ತೀರಸಲೀ ಮೃಗಗಳ ಬೇಟೆ?"*[160]

ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತನ್ನ ಮೋಜಿಗಾಗಿ ರಾಜಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಮೃಗ ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಸುಪ್ರೀಂ ಕೋರ್ಟಿನಿಂದ ಜೈಲು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಹಿಂದಿ ಚಲನಚಿತ್ರ ನಟ ಸಲ್ಮಾನ್ ಖಾನ್ ಅವರ 'ಕೃಷ್ಣಮೃಗ ಬೇಟೆ ಪ್ರಕರಣ'[161]ಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಯುವಕನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. *"ಏಕಿಂತು ಕಿರುಚುವಿರಿ ಅರಚುವಿರಿ ಹುಚ್ಚರಂತೆ / ಶಬ್ದ ಮಾಲಿನ್ಯವನೆಸಗದಿರಲದೆ ಲೇಸಂತೆ / ನೀರು ನೆಲಗಾಳಿ ಧ್ವನಿಯ ಮಲಿನತೆ ಬಲುಕೆಡುಕು / ಮುಂಬರುವ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಗೋಳವಾ ನರಕ / ವಿನೋದ ಲಹರಿಗೀಡಾಗದಿರಲಿ ಜೀವಜಾಲ/"*[162] ಎಂಬ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ, ಬಹುದೊಡ್ಡದಾಗಿ ದಿನೇ ದಿನೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯದ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. *"ಕೊಲ್ಲದಿರಿ ಜಲಚರ ವನಚರ ಗಗನಚರಗಳನು / ನೆಲಜಲವಾಯುವನು ಮಲಿನಗೊಳಿಸದೆ ಉಳಿಸುವುದು / ಎಲ್ಲ ಜೀವಕು ನೆಲೆಯು ನೆಲವಿದು ಎಲ್ಲರಾಸ್ತಿ / ಕೊಲ್ಲುವುದು ಸಲ್ಲದು ಕೊಲ್ಲದುದೆಲೇಸು ನಮಗೆ / ಹೇಳಿ ಮಿಗಿಲಾವುದಿದೆ ಇಳೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿದಯೆಗೆ"*[163] ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು 'ದಯವಿರಬೇಕು ಸಕಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ.

ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಮ್ಮಂತೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಮಗೆ ಏಷ್ಟೂ ಹಕ್ಕಿಲಲ್ಲ, ಎಂಬ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವವೈವಿಧ್ಯದ ಉಳಿವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನ *"ಪ್ರಾಣಿಗಳುಳಿದರುಳಿದೀತು ಗಟ್ಟಿಯೀ ಪೃಥ್ವಿ / ಪಕ್ಷಿಗಳುಲಿಯು ಉಳಿದರುಳಿಯುವವು 'ನೆಮ್ಮದಿ ನಮಗೆ / ನೆಲ ನೀರು ಗಾಳಿ ಬೆಳಕು ಎಲ್ಲದಕು ತಳಕುಂಟು"*[164] ಎಂಬ ಮಾತು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ನೆಲಜಲಗಾಳಿಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧನೆಡೆದರೆ ನಾವೂ ಕೂಡ ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಈ ಯುವಕ ಇದರ ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. *"ಜಲ ನೆಲಗಾಳಿ ಪರಿಸರವು ಕೊಳೆತು ಮಲಿನಗೊಂಡು / ಕಡಮೆಯಾದರೆ / ಇಳೆಯೊಳಗೆ ಸತತ ಆಮ್ಲಜನಕ / ಉಸಿರಾಟಕೆ ಬವಣೆ ಮನುಕುಲಕ ಬಾಳು ನರಕ / ಚೈತನ್ಯದಾಯಿ ತಾಯಿ ಆಮ್ಲಜನಕವೆ ಅಮೃತ / ನಲಿವ ಬಾಳಿಗೆ ಹಿಂಡುವುದೇಕೆ ಯಮನ ಹುಳಿಯ / ಮರೆಯದಿರಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನುಳಿಸುವೀ ಬೀಜಮಂತ್ರ / ಬಂದು ಮರಕಡಿಯಲು ನೆಟ್ಟಿರಬೇಕು ಎರಡು ಗಿಡ!"*[165] ಎಂದು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಕಾಡು ಮಾಡಿದ ಕೇಡಾದರೂ ಏನೀ ಊರಿಗೆ / ಹಸಿರು ಹೋದರೀ ಜೀವದುಸುರು ಉಳಿವುದೇನು? / ಗಿಡಮರವನಾಶ ಸುಗಮವದಾಸುಡುಗಾಡಿಗೆ / ನಮ್ಮ ಗೋರಿಯ ನಾವೆ ತೋಡುವುದು ಬೇಡ ಬಿಡಿ / ಬನ್ನಿ ಗಿಡವ ನೆಟ್ಟು ಹಸಿರಿಗೆ ನೀರು ಸುರಿಯೋಣ"[166] ಎಂಬ ಅವನ ಕಳಕಳಿಗೆ, ದೂರದೃಷ್ಟಿಗೆ, ಮನವಿಗೆ ಸ್ನೇಹಿತರು ತಲೆದೂಗಿ ತಾವು ಮಾಡಹೊರಟಿರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೊರೆಯಕಡೆ ತಿರುಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಸ್ನೇಹಿತನಾಗಿ 'ಕಾಂತಾ ಸಮ್ಮಿತ' ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಿತ್ರರನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುವ ಚಾರುದತ್ತನಂತೆ ನಮ್ಮ ಯುವಕರು ಆಗಬೇಕೆಂದು ಕಾವ್ಯ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವ ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ, ಸೃಷ್ಟಿ ಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪರಿಸರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆಯೆಂದರೆ ಚಾರುದತ್ತನ ಮದುವೆಯ ಪ್ರಸಂಗ. ಮದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಭಾನುದತ್ತ, *"ತಳಿರು ತೋರಣಾಲಂಕಾರಕೆಂದು ಕೀಳದಿರಿ / ಮರಗಿಡ ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಯ ಕತ್ತರಿಸಿ ತರಿಯದಿರಿ / ವೃಕ್ಷ ಸಂಪದವ ರಕ್ಷಿಸಿರಿ ಹರಸುವಳು ತಾಯಿ / ತರುಲತೆಗು ಜೀವವಿವೆ ನಮ್ಮಂತೆ ನೋವು ನಲಿವು / ಬಣ್ಣಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆಯಲಿ ಹೊಲಿಸಿ ಕಟ್ಟಿರುವೀ / ಸಾಲು ತೋರಣವ ಹರಿದು ಹಾಳು ಮಾಡದೆ ಮಡಿಸಿ / ಕಾಪಾಡಿ ಸತ್ರದಲಿಟ್ಟು ನಗರ ಕೇರಿಯೊಳಗೆ / ನಡೆವ ಶುಭಕಾರ್ಯಕೆ ಕೊಡಿ ಮದುವೆಮುಂಜಿ ಹಬ್ಬಕೆ / ಹಸುರುವಾಣಿಯ ಕೀಳದಿರಿ ಇದನೆ ಕಟ್ಟಿ ಬಳಸಿ / ಮಾನವನೆದೆಯ ತಿದಿಯೊಳು ಹಸುರ ಬಸಿರದು ಉಸಿರು"*[167] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮದುವೆ ಮಂಟಪದ ಅಲಂಕಾರಕೆಂದು ಹಸಿರು ಮರಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವ ಎಲೆ ತರೆಯುವ ಕೆಲಸಬಿಟ್ಟು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಣ ಹೊಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅವನ ಮದುವೆ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಎಸೆಯದೆ ಮತ್ತೆ ಕೇರಿಯ ಉಳಿದವರ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಳಕೆಗೂ ಬರುವಂತೆ ಕಾಯ್ದಿಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾನುದತ್ತ ಬಡವನೇನಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಮರಗಳನ್ನು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಆಳು ಬಿಟ್ಟು ಕಡಿಸಿ ಮದುವೆ ಮನೆಯನ್ನು ಹಸಿರಿನಿಂದಲೇ ಮುಚ್ಚಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದವನು. ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಸೊಬಗೂ ಕಡಿಮೆ ಆಗದಂತೆ ಇತ್ತ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಹಾಳಾಗದಂತೆ ಏನೆಲ್ಲ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೇವಲ ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಮಾದರಿ ಕೂಡ ಆಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ತಮ್ಮ ಆಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡುವವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಇಲ್ಲೊಂದು ಪಾಠವಿದೆ, ಆದರೆ ಅಂಥವರಿಗೆ ಕಲಿಯುವ ಆಸಕ್ತಿ, ವ್ಯವಧಾನ ಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ ಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ಅವು ಮಾದರಿ ಆಗುವಂತೆ ಕವಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮದುವೆಯ ಹೊಸತರತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅತಿಥಿಗಳನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಭ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾನುದತ್ತನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಕುಡಿತದ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯಗಳ ಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ!

6.2.9 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹಂಪನಾ ಅವರ 'ಚಾರುವಸಂತ':

ಇಡೀ ಹಂಪನಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ: ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನಶೀಲನಾದ ಮನುಷ್ಯ ಎಂಥ ಕಷ್ಟಬಂದರೂ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರಿಸಲು ರಚಿತವಾದ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೆಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ಸು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ವರ್ಗ-ಜಾತಿ ಸಮಾನತೆ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯ, ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಪರಿಸರ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ

ದಾಖಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ ಅನ್ನಬಹುದು.

6.3 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರ 'ಚಕೋರಿ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

6.3.1 ಚಕೋರಿಯ ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪ:

ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ' ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇತ್ತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಅತ್ತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗದ್ಯ, ಒಂದಿಷ್ಟು ಪದ್ಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ನಾಟಕದ ಮಾತುಗಳಂಥ ರಚನೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಮ್ಮ ಹಳಗನ್ನಡದ 'ಚಂಪೂ'ವನ್ನು ಹೋಲುವ 'ಗಪದ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಪಗದ್ಯ' ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ರಚನೆ. ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಅನ್ನಬೇಕೋ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅನ್ನಬೇಕೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಕಂಬಾರರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'novel' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[168] ಕಂಬಾರರ ಮೂಲ ಕೃತಿಗೆ ಮೊದಲ ಮಾತು ಬರೆದ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ "ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅನ್ನಬೇಕೋ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾವ್ಯ ಅನ್ನಬೇಕೋ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ನನಗೇಕೋ ಮುಜುಗರ" ಎಂದು ಹೇಳಿ "ಚಕೋರಿಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಯೇ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಹಟವಾಗಲಿ ಚಟವಾಗಲಿ ನನಗಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಚಕೋರಿಯನ್ನು 'ಚಕೋರಿ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಚಕೋರಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಗೊಂದಲಗಳಿರಲು ಕಾರಣಗಳು ಅದರೊಳಗೇ ಇವೆ. ಕಂಬಾರರೇನೋ ಅದನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಅವರೇ, "ಇದು ಮಿಲ್ಟನ್ ಅಥವಾ ವರ್ಜಿಲ್ ಮಾದರಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ."[169] ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಇತರ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನ ಇರುವುದರ ಸೂಚನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ರೀತಿಯೋ ಅಥವಾ 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ' ರೀತಿಯೋ ಈ ಕೃತಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಬಿಗುಮಾನ' ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕಂಬಾರರದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಶೈಲಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ "ಜನಪದರಿಗೆ ಪುರಾಣವಾಗಲಿ, ಇತಿಹಾಸವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರ ಕಣ್ಣಮುಂದಿನ ಘಟನೆಯಾಗಲೀ ಬೇರೆಬೇರೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ತಂದು ಒಟ್ಟು ಮಾಡಿಯೇ ಕಥೆಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. . . . ಜನಪದರ ಕಥನಶೈಲಿಯೂ ಕೂಡ ಭಿನ್ನ. ಅವರಿಗೆ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ನಾಟಕ ಎಲ್ಲ ಒಂದೇ."[170] "ಹಾಗೆ ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವೆನ್ನುವುದು ಅದು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಮೈದಾಳುವುದುಂಟು. ಗದ್ಯ ಪದ್ಯದಂತೆ ಪದ್ಯ ಗದ್ಯದಂತೆ ಲಯವಿನ್ಯಾಸ ಇರುತ್ತದೆ."[171] ಜಾನಪದ ಜೀವನಶೈಲಿಯೊಂದು ಕಂಬಾರರ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಚಕೋರಿಯ ಜೀವಾಳವೂ ಆಗಿರುವುದು ಅದರ ಬಿಗುಮಾನವಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಕೂಡ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. "ಚಕೋರಿ ಕಾವ್ಯವೇ ಶಿಖರಸೂರ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ."[172] ಎನ್ನುವ ಅವರು "ಕಂಬಾರರ ಸಂವೇದನೆ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕೃತ್ರಿಮ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇಲ್ಲ."[173] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಚಕೋರಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಬರುವ ಗದ್ಯ ಭಾಗಗಳು ಅಥವಾ ನಾಟಕದ ಮಾತುಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಗದ್ಯದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಪದ್ಯದ ಸಾಲುಗಳೇ. ಅವನ್ನು ಒಂದರ ಕೆಳಗೊಂದು ಬರೆಯುವ ಬದಲು ಒಂದರ ಮುಂದೊಂದು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಂತೆ

ಓದಬಹುದು. ಓದಬಹುದು ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಓದಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಓದಿದರೇನೆ ಕೃತಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಚಕೋರಿಯನ್ನು 'ಕಾದಂಬರಿ' ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಈಗಾಗಲೇ "ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದನ್ನು 'ಕಾದಂಬರಿಕಾವ್ಯ' 'ಕಾವ್ಯಕಾದಂಬರಿ' ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ"[174] ಅದನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

6.3.2 ಚಕೋರಿಯ ಕಥೆ:

'ಚಕೋರಿ' ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತದಂತೆ ಅಥವಾ ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ದುಷ್ಯಂತ ಶಕುಂತಲೆಯರ ಕಥೆಯಂತೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲು ಅದು ಈ ಮೊದಲು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾದ ಹಂಪನಾ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕಕಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯ. ಹಂಪನಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಚಾರುದತ್ತನ ಕಥೆಯಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ದಾಖಲಾಗಿರುವಂಥ ಕಥೆಯೂ ಇದಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜನಪದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವಿದು. ಹಾಗಾಗಿ ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡುಗುವ ಮೊದಲು ಅದರ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು:

ಶಿವಪುರ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿ. ಆ ಹಟ್ಟಿಯ ಒಂದು ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಸಿರಿಲಕ್ಕಿ(ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ) ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ಮುದುಕಿ ವಾಸವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮುದುಕಿಯ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಮಗ ಚಂದಮುತ್ತ. ಈ ಚಂದಮುತ್ತ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಹುಡುಗ. ಇವನು ಸಂಗೀತದ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಕೊಳಲೂದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಪ್ರತಿಭೆ ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕೊಳಲಿನ ನಾದಮಾಧುರ್ಯದಿಂದ ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳು, ಗಿಡ-ಮರಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ನಿರ್ಜೀವಿ ಕಲ್ಲು ಬಂಡೆಗಳು ಕೂಡ ತಲೆದೂಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಯುವಕ ತನ್ನ ನಿತ್ಯಕರ್ಮದಂತೆ ಒಂದು ದಿನ ತನ್ನ ಗೆಳೆಯರೊಡನೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವಾಗ ಮದುವೆ ಆಟ ಆಡುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಚಂದಮುತ್ತ ಬೇಡ ಬೇಡ ಎಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಓಡಿಹೋಗಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಗೆಳೆಯರೆಲ್ಲ ಹುಡುಕಿದಾಗ ಇವನು ಒಂದು ಮಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ತನಗೆ ಕಂಡ ಒಂದು ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಿಲಾಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ತದೇಕ ಚಿತ್ತದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾ ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸರಿ, ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದಮುತ್ತನಿಗೂ ಈ ಶಿಲಾ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೂ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ! ಈ ಮದುವೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತ ಅಲ್ಲೇ ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿಯ ಮಾಲೆಯೊಂದನ್ನು ಈ ವಿಗ್ರಹದ ಕೊರಳಿಗೆ ಹಾಕಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಾದ ತಕ್ಷಣ ಏನೇನೋ ವಿಚಿತ್ರ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ಈ ಚಂದಮುತ್ತನ ಬದುಕು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವೊಂದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಮಾಲೆ ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಮದುವೆಯಾದ ಆ ಶಿಲಾಮೂರ್ತಿ ಒಂದು ಯಕ್ಷಿಯ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಿ ಊರ ಹೆಗಡೆಯ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಈ ಯಕ್ಷಿಗೊಂದು ಗುಡಿ ಮೇಲೇಳುತ್ತದೆ. ಹಟ್ಟಿಯ ಕುಲಗುರು ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಸಾರೆ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಸುವ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಯ ಜನವೆಲ್ಲ ಈ ಹೊಸ ದೇವಿಯ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗುಡಿಕಟ್ಟಿ ಒಕ್ಕಲಾಗುವ ಆರಂಭದ ದಿನ, *"ಬಾಗಿನ ಭಕ್ತಿ ನಮ್ಮದು. ಸತ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ನಿನ್ನದು / ಕಯ್ಯಾರೆ ತಗೊಂಡು ಹರಸವ್ವಾ"* ಎಂದು ಕುಲಗುರು ಅರ್ಪಿಸಿದ ಬಾಗಿನವನ್ನು ಈ ಯಕ್ಷಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಊರ ಹೆಗಡೆ ಮಗ ಅದನ್ನು ನೀಡಿದಾಗ್ಯೂ ಅವಳು

ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಚಂದಮುತ್ತ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ಚಂದಮುತ್ತ ದೇವರೊಲಿದ ಹುಡುಗನಾಗಿ ಯಕ್ಷಿಯ ನಿತ್ಯಪೂಜೆಗೆ ನಿಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸುತ್ತ ಹತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಅವನ ಕೀರ್ತಿ ಹಬ್ಬುತ್ತದೆ.

ದಿನ ನಿತ್ಯ ಚಂದಮುತ್ತನಿಂದ ಯಕ್ಷಿಯ ಪೂಜೆ ನಡೆಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಿ ಕಲ್ಲು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಪ್ರತಿಮ ಸುಂದರ ಹೆಣ್ಣೆ. ಅವಳ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವಾಗ, ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಯುವಕ ಚಂದಮುತ್ತ ಸಹಜವಾಗಿ ಏನೇನೋ ಕನಸುಕಂಡು ಪುಲಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಈ ಯಕ್ಷಿ ಕೂಡ ಅತೀವ ಸಂಕೋಚದಿಂದ ಮುದುಡುವುದು, ನಾಚಿ ನೀರಾಗುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬರ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಒಂದು ದಿನ ಯಕ್ಷಿಯ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಸಿ ಚಂದಮುತ್ತ ತನ್ನ ಕೊಳಲೂದುವಾಗ ಆ ನಾದಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾವುಕಳಾಗಿ ಉನ್ಮತ್ತಳಾಗಿ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಈ ಯಕ್ಷಿ ವಿಗ್ರಹದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅವನ ರಾಗಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೆಜ್ಜೆಹಾಕಿ ಕುಣಿದುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಚಂದಮುತ್ತ ಯಕ್ಷಿಯರ ಮಧುರ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರಬೇಕಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಿಯ ಮೊದಲ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಂದಮುತ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಹಪಾಠಿ ಚಿನ್ನಮುತ್ತರ ಕೊಳಲ ಗಾನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನ ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಮತ್ತು ಚಂದಮುತ್ತರ ಸಂಗೀತವೇ ಬಹುದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಬೀಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಳಾದ ಒಬ್ಬ ಕೊಳಕು ಮುದುಕಿ ಇವರ ಮತ್ತು ಇವರಿಗೆ ಸಂಗೀತ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಕುಲಗುರುವಿನ ಸಂಗೀತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಥೂ' ಎಂದು ಉಗಿದು ಒಂದು ಚೌಟಕಿ ಬಾರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅದ್ಭುತ ಸಂಗೀತದಿಂದ ನೆರೆದಿದ್ದ ಜನರನ್ನು ಮಂತ್ರಮುಗ್ಧರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಮುಂದೆ ಈ ಮುದುಕಿಯಿಂದ ಸಂಗೀತದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದು ತನ್ನ ಹಟ್ಟಿ ತೊರೆದು ಈ ಚಂದಮುತ್ತ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಕಷ್ಟ-ನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಮುದುಕಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ; ಈ ಮುದುಕಿ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಆ ಅಪ್ರತಿಮ ಸುಂದರಿ ಚಕೋರಿ ಎಂಬ ಯಕ್ಷಿಯೇ ಎಂದು. ಈ ಚಕೋರಿ ಚಂದಮುತ್ತರು ಪ್ರೇಮ-ಕಾಮನೆಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಲಿದು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸುಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಇವಳಿಂದ ಚಂದಮುತ್ತ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರತಿಮ ಕಲಾವಿದನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಇಹಲೋಕಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಚಂದಮುತ್ತ ಒಂದುಬಾರಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಗವನ್ನು ತನ್ನ ಕೊಳಲಿನಿಂದ ನುಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಳೆಬರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪವಾಡ ಅವನನ್ನು ಸುತ್ತೆಲ್ಲ ವಿಖ್ಯಾತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಪೂರೈಸಿದ ಚಂದಮುತ್ತ ತಿಂಗಳರಾಗ ನುಡಿಸುವಾಗ ಯಕ್ಷಿ ಚಕೋರಿಯಾಗಿ ಆನಂದದಿಂದ ಹಾರತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಒಲುಮೆ ಸಿಗದಿದ್ದ ಈ ಚಂದಮುತ್ತನ ಗುರುವಾದ ಮಹಾನುಭಾವ ಎಂಬುವನ ಮಲೆಯಾಳಿ ಮಾಟದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತನ ಕೊರಳ ನೋವು ಶುರುವಾಗಿ ರಾಗ ನಿಂತುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಯಕ್ಷಿ ಹಾರುವಾಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ರೆಕ್ಕೆ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಸಮಯವನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಟಮಾಡಿದ ಆ ಮಹಾನುಭಾವ ಅವಳನ್ನು ಹೊತ್ತೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ಬಹುತೇಕ ಸತ್ತಂತೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳಿಂದ ಯಾವ ಲಾಭವೂ ಅವನಿಗೆ ಆಗದೆ ಮತ್ತೆ ಚಂದಮುತ್ತನಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಯಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆ ಇಹಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ತಿಂಗಳರಾಗ ನುಡಿಸಬೇಕು. ಅವನ ರಾಗಕ್ಕೆ ಸಂತುಷ್ಟನಾದ ಶಿವ ತನ್ನ ಮುಡಿಯಲ್ಲಿರುವ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಕಳಿಸಬೇಕು. ಇದರ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಬೆಳದಿಂಗಳು

ಮೂಡಬೇಕು. ಆ ಬೆಳದಿಂಗಳನ್ನು ಉಂಡು ಈ ಯಕ್ಷಿ ಚಕೋರಿಯಾಗಿ ಹಾರಿ ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಪರಮ ಗುರಿಯಾದ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಸೇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ತಕ್ಷಣ ಅವಳ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾವಿದ ಶಿಲೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ!! ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ತ್ಯಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತ ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಅವನು ನುಡಿಸಿದ ತಿಂಗಳ ರಾಗದ ಫಲವಾಗಿ ಬೆಳದಿಂಗಳು ಮೂಡಿ ಇಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಯಕ್ಷಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರೆತು ಯಕ್ಷಿ ಪಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಹಾರಿ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತೆಯೇ ಚಂದಮುತ್ತ ಕೂಡ ಶಿಲೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈಗ ಚಂದಮುತ್ತನ ದೇಹ ಶಿಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲೆಯಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ ಎಂಬಲ್ಲಿಗೆ ಕಥೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

6.3.3 ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿನ ಯುಗಧರ್ಮ:

ಕಂಬಾರರ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ'ವನ್ನು ಅಥವಾ ಅಂತಹ ಇನ್ನಾವುದೋ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆ ನೋಡಹೋದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಯೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸರಳ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ' ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ' ಹಾಗೆ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿ. ಹಾಗೆ ಈ ಕಾಲದ ವಿಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಕೋರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಯಾವುದೋ ಕಾಲದ ಒಂದು ಅಡುಗೂಳಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ತೀರಾ ಸಹಜವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂಶಗಳು ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಚಂದಮುತ್ತನ್ನು ದೇವಿಗೆ ಗುಡ್ಡಬಿಡುವ ಪ್ರಸಂಗದ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ ಅವನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡದೆ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಇಡುವ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆಗೆ ಊರ ಹೆಗಡೆ *"ನಮ್ಮ ಅಳತೆಗೆ ಮೀರಿದ ಸತ್ಯಗಳೆಷ್ಟೋ ಇದ್ದಾವೆ ದೇವಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಅವುಗಳನ್ನ"*[175] ಎಂಬ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಇದೇ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ಅನ್ಯಲೋಕದ ಹೆಣ್ಣು ಸೊಸೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕುಲಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಅವನು, ಅವಳನ್ನು ಸಮಾಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, *"ನಮ್ಮ ಳವು ಮೀರಿದ ಸತ್ಯಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ. ಅವನನ್ನು ಶಿವ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನ"*[176] ಎಂದು. ಹೆಗಡೆ ಮತ್ತು ಕುಲಗುರು ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿರದೆ ಇಡೀ ಕೃತಿರಚನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ.

"ಚಕೋರಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಬ್ಬಗೆಗಳನ್ನು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಬಾರರು ವಿಶಾಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕಲೆ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರತಿಭೆ ಬುದ್ಧಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಗರಿಕತೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರನ ಒಕ್ಕಲು ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಒಕ್ಕಲು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿ ಏಟ್ಸನ (Solar-Lunar) ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಕಂಬಾರರ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿವೆ" ಎಂದು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.[177] ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯೆ, ಬುದ್ಧಿ, ಆಲೋಚನೆ, ಶಕ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ಅದೆಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದು ಚಕೋರಿಯ ಕೃತಿಕಟ್ಟಡದ ಅಡಿಪಾಯ ಆಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಈ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪೂರೈಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ-ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಕನ್ನಡಕದಿಂದ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ದೊರೆಯಲಾರದು. ಈ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ತೆಗೆದಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಸಿಗುವುದಾದರೂ ಏನು? ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದಾಗಿದೆ? ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಅಂದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಸೌಹಾರ್ದ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ವರ್ಗಸಮಾನತೆ, ಲಿಂಗಸಮಾನತೆ ಹೀಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಂತಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸಿ ಹಾಗೇ ಮಾಡಿದೆ.

6.3.3.1 *ಶ್ರದ್ಧೆ ತಂದುಕೊಡುವ ಸಿದ್ಧಿ:*

ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕಲೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ನಿರಂತರ ಹುಡುಕಾಟ, ಆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಾಗೂ ಆ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಧನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಫಲ ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯ. ಚಕೋರಿ ಅನ್ಯಲೋಕದ ಕನ್ಯೆ. ಕಂಬಾರರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಅವಳು 'ಬ್ಯಾರೆ ಸೀಮೆಯವಳು'. ಈ ಅನ್ಯಲೋಕದ ಹೆಣ್ಣು ಚಂದಮುತ್ತನಂಥ ಯುವಕನನ್ನು ಒಲಿದು ಬರುವುದು ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ? ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೊ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತಕ್ಕೋ? ಅವನಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅವನ ಸಂಗೀತ ಅವಳನ್ನು ಮೋಡಿಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅವಳ ಒಲಿಯುವಿಕೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪೂರಕ ದಾಖಲೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿನ ಅವಳು ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅವನ ಕೊಳಲ ನಾದಕ್ಕೆ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಕುಣಿಯುವುದು ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಚಕೋರಿಯ ಕಡೆ ಚಂದಮುತ್ತ ಒಲಿಯುವುದೂ ಸಹ ಈ ಸಂಗೀತಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಅವಳ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಅವಳಿಂದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಯುವಕನಿಗೆ 'ಲಾಭ' ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಅವಳ ಸಹಚರ್ಯ, ಪ್ರೇಮ-ಕಾಮನೆಗಳ ಸುಖ ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವು ಅವನಿಗೆ ಅವಳಿಂದ ದೊರೆತ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಬಯಸದೇ ಬಂದ ಭಾಗ್ಯಗಳು'. ಅವನ್ನು ಪಡೆಯಲೆಂದು ಅವನು ಹೊರಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಯಕ್ಷಿಯ ಮೊದಲ ಪರಿಸೆಯ ವೃದ್ಧ ಮುದುಕಿಯ ಪ್ರಸಂಗ ಇದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕುಲಗುರುವಿನ ಸಂಗೀತವನ್ನು ತೆಗಳಿ ಅಮೋಘವಾದ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಉಣಬಡಿಸಿ ಕಾಣೆಯಾದ ಅವಳನ್ನು ನಂತರ ಅವನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೋಗುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಅವಳು ಸುಂದರ ಚಕೋರಿಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಅವನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೊರಡುವುದು ತನ್ನ ಸಂಗೀತ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ವೃದ್ಧ ಮುದುಕಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಅವನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಡುವ ಕಷ್ಟ ಇವೆಲ್ಲ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಕಲೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮತ್ತು ಪಡುವ ಕಷ್ಟಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಚಕೋರಿ ಕೂಡ ಅನೇಕ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳ ಕಷ್ಟದಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಿಣಿತನಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆಯೇ ಹೊರತು "ತಥಾಸ್ತು" ಎಂದು ಎಲ್ಲ ರಾಗಗಳನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ದೇವರುಗಳ ಹಾಗೆ ದಯಪಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಯಕ್ಷಿ ಒಲಿದದ್ದು ಚಂದಮುತ್ತನ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ ಅವನ ಸಂಗೀತ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಅವಳು ಚಂದಮುತ್ತನ ಹಾಗೆ ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮತ್ತು ಅವಳ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತನಂತೆಯೇ ಗೋಳಾಡಿದ ಚಂದಮುತ್ತನ ಗುರು 'ಮಹಾನುಭಾವ'ನಿಗೆ ಏಕೆ ಒಲಿಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹಾನುಭಾವ ಕೂಡ ಚಂದಮುತ್ತನಂತೆ ಈ 'ವೃದ್ಧ ಮುದುಕಿ'ಯ ಸಂಗೀತ ಮೋಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅವಳ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಹರೆಯದ ದಿನಗಳಿಂದಲೂ

ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ವೃದ್ಧನಾದರೂ ಅವಳ ಕೃಪೆ ಅವನಿಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಿ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಚಂದಮುತ್ತನನ್ನು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಷ್ಟೆ, ಈ ಮಹಾನುಭಾವ ತನ್ನ ಸಂಗೀತ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಜನಮನ್ನಣೆಯ ಪಿತ್ತ, ಇತರರ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ಸಹಿಸದ ಗುಣ, ಅವನನ್ನು ಯಕ್ಷಿಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ ವಂಚಿತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಚಂದಮುತ್ತನಲ್ಲಿರುವ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ, ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಪ್ರೇಮ ಅವನಿಗೆ ಅವಳ ಒಲುಮೆ ದಕ್ಕಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಂದಮುತ್ತನ್ನು ಪರಿಣಿತನನ್ನಾಗಿ, ಚಕೋರಿಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಕಲಿತವಿದ್ಯ'ನನ್ನಾಗಿ, ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಕೋರಿ ಅವನಿಗೆ ಹೇಳುವ, *"ಕಲಾವಿದನಂತೆ ಕಲೆಯೂ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ / ತಕ್ಕವನನ್ನ / ಹಾಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹುಡುಕಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು / ನಾವು ನಿನ್ನನ್ನ / ನೀನು ನಮ್ಮನ್ನ"*[178] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಗಾರನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಗಾಢತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಶ್ರದ್ಧಾಪೂರ್ವಕ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಂದಮುತ್ತನಂಥ ಒಬ್ಬ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೊಲ್ಲರ ಹುಡುಗ ಪರಲೋಕದ ಚಕೋರಿಯಂಥ ಒಬ್ಬ ಸಂಗೀತದ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಯಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳಿಂದ 'ಕಲಿತವಿದ್ಯ'ನಾಗುವ ಈ ಘಟನೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

'ಚಕೋರಿ'ಯ ಮೊದಲರ್ಧ ಭಾಗ ಕಲೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯೆಡೆಗೆ ತುಡಿವ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಹುಡುಕಾಟದ ಕಥೆಯಾದರೆ ಉಳಿದರ್ಧ ಭಾಗ ತನ್ನ ಕಲೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ಸಮರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವದ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಯಕ್ಷಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮಳೆರಾಗ ನುಡಿಸಿ ಅವನು ಮಳೆತರಿಸುವ ಘಟನೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ: *"ರಾಗ ಸರಾಗವಾಗಿ ಸುರುವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉಸಿರು ಗಂಟಲಲ್ಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ತುಂಡುತುಂಡಾಗಿ ಹೊರಬಂತು. ಕೊಳಲು ಕೆಳಗಿಟ್ಟು ಯಕ್ಷಿಯ ಶಿಲಾವಿಗ್ರಹದ ನೆತ್ತಿಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣಬಿಡಲೇ? ಎಂದುಕೊಂಡ. ಕಲಾವಿದನಾಗಿ ತನ್ನ ಕೊನೆಯುಸಿರು ಕೊಳಲ ಮೂಲಕವೇ ಹೋಗಲೆಂದು ಗುರುಹಿರಿಯರ ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಭೃಂಗೀಶನ ನೆನೆದು ಕೊಳಲ ತುಟಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ."*[179]

ಯಕ್ಷಿಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಕಲಾವಿದನ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದು ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಘಟನೆ. ಮಾಟದ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುವ ತಿಂಗಳರಾಗದ ದೇವತೆಯಾದ ಯಕ್ಷಿಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತವಿಲ್ಲ. ಯಕ್ಷಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಚಂದಮುತ್ತನಂಥ ಒಬ್ಬ ಅಪ್ರತಿಮ ಕಲಾವಿದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂಥ ಸಂದರ್ಭ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಚಂದಮುತ್ತ ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷದಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯೊಂದರ ಉಳಿವಿಗೆ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಜೀವ ತ್ಯಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಯಾರಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಒಂದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು, ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಚಂದಮುತ್ತನ ದೇಹತ್ಯಾಗದ ಘಟನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

6.3.3.2 *<u>ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಯ ಆರಾಧನಾ ಭಾವ:</u>*

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನವರಾತ್ರಿ ನರಸಯ್ಯನ ಮಲೆಯಾಳಿ ಮಾಟದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಹದ ಮಧ್ಯೆ ಮಾನವ ರೂಪಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಬಂಧಿಯಾಗುವ ಮತ್ತು ಉಣಿಸು-ತಿನಿಸುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಮಾನವರಂತೆ ನೋವಲ್ಲಿ ನರಳುವ ಯಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಸಂಗ ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ನರಳುವ ಯಕ್ಷಿ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಮಗ ಚಂದಮುತ್ತರಿಂದ ಆರೈಕೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ತನ್ನ ಮಗಳಂತೆ ಮಮತೆಯಿಂದ ಈ ಅನ್ಯಲೋಕದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಲೋಕದ ದೇವಕನ್ಯೆಯೋರ್ವಳು ಹೀಗೆ ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಬಂಧಿತಳಾಗುವುದು,

ನರಳಾಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಲಕ್ಕಬ್ಬೆಯಂಥ ಮಾನವ ವಾಸದ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಮಾನವರಿಂದ ಆರೈಕೆಗೊಳಗಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನವಾದ ಚಂದಮುತ್ತನ ತಿಂಗಳರಾಗದ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಅವಳ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಭಕ್ತ-ಆರಾಧನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನಿಗೂ ಮತ್ತು ಅವನು ನಂಬಿದ ದೈವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದರವನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಯಕ್ಷಿ ದೇವಿಯಾಗಿದ್ದೂ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಉಳ್ಳವಳು. ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಇರುವಂಥವಳು. ದೇವರೆಂದರೆ ಭಕ್ತರಿಂದ ಬಹುದೂರದ ಯಾವುದೋ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಇಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಭಕ್ತರ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಮಂಜೂರು ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ 'ಅಧಿಕಾರಿ' ಎಂಬ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವಿದು. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: "ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ರೈತನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಉಳಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಬೆಣಚುಕಲ್ಲನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ತೊಳೆದು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬೆನಕಪ್ಪನಮಾಡಿ ದೇವರೆಂದು ಕಂಡು ಪೂಜಿಸಿ ತನ್ನ ಉಳಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಲ್ಲು ಅವನು ಊಳುವ ನೇಗಿಲ ಕೆಳಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಅವನು ತಾನು ಪೂಜೆಮಾಡಿದ ಕಲ್ಲು ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ಒಂದು ಪೂಜೆಗೊಳಗಾದ ಕಲ್ಲು ನಮಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನಂಥ ಒಂದು ನಗರದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಕಟ್ಟುವ ಅರ್ಚಕರನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಆ ರೈತನಿಗೆ ಆ ಕಲ್ಲು ಭಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವಾದರೆ ಪಟ್ಟಣದ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂಡವಾಳವಾಗುತ್ತದೆ."[180]

ಚಕೋರಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಈ ರೈತನ ರೀತಿಯದ್ದು. ದೇವರು ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇಂದು ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಹಗಲು ದರೋಡೆಗಳಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ-ಜನಾಂಗೀಯ ಕಲಹಗಳಿಂದ ಸಮಾಜ ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಕೋರಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಅಸಂಘಟಿತ ಆರಾಧನಾ ಭಾವ ತುಂಬಾ ಮೌಲಿಕವಾದುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

6.3.3.3 <u>ಬಲ ಮತ್ತು ಎಡ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ:</u>

ಚಕೋರಿಯ ಒಳಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಮೌಲಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗಳನ್ನು 'ಬಲ' ಮತ್ತು 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಗಿಳಿಯುವ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು, ವೋಲೆ ಷೋಯಿಂಕಾನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವ ಎರಡು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ಅದಮ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಈ ಬಲ ಮತ್ತು ಅಂತಶಃಕ್ತಿ. ಬಲ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದಾಹಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂಥದ್ದು. ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಇತರರನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಅಂತಶಕ್ತಿ ಸಂಗೀತದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂಥದ್ದು. ತನ್ನ ತನ್ಮಯ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಇತರರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವಂಥದ್ದು."[181]

'ಬಲ' ಗಂಡಾಳಿಕೆಯ ಸೌರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾದರೆ 'ಶಕ್ತಿ' ಹೆಣ್ಣಾಳಿಕೆಯ ಚಂದ್ರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ 'ಇಂತಿದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ' ಭಾಗ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಬಲದ ಬಂಡವಾಳವಾದರೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆ

ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಜೀವಾಳ. ಈ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ-ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನೋಡೋಣ.

ಸೌರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ-ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ-ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೇಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಹಂಸ-ಹಂಸಿಯರ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ದಿನ ಬೆಳಗಿನಜಾವ ಚಂದಮುತ್ತ ಯಕ್ಷಿಯ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಳಲಿಂದ ಸಂಗೀತ ನುಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಜಗತ್ತಿನ ಚರಾಚರಗಳೆಲ್ಲ ಆ ನಾದಮಾಧುರ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ತಲೆದೂಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ತನ್ಮಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದ ಒಂದು ಜೋಡಿ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಕೊಳದ ಒಂದು ಎಳೆಯ ಹಂಸ-ಹಂಸೆಯರ ಜೋಡಿ. ಆ ವೇಳೆ ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಅಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೀರಿಗೆ ಹಾರಿದರೂ ಈ ಜೋಡಿಯು ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಹಪಾಠಿಯಾದ ಚಂದಮುತ್ತನ ಸಂಗೀತ ಪ್ರಭಾವ ಶಕ್ತಿ ಚಿನ್ನಮುತ್ತನಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚನ್ನು ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನು ಆ ಹಂಸ ಜೋಡಿಯಕಡೆ ಬೀಸಿದಾಗ ಹಂಸ ಏಟು ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಹಂಸಿಯ ರೋದನ ಹೇಳತೀರದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಮುಂದೆ ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಮನೆಗೆ ನಡೆದರೂ ಅವನನ್ನು ಕನಸುಗಳು ಕಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಹಂಸಿಯ ಹತ್ತಿರ ಕರೆತರುತ್ತವೆ. ಕನಸುಗಳ ಕಾಟದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಲೆಂದು ಅವನು ಹಂಸಿಯ ಕಡೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಹಂಸಿ ಅವನೆಡೆಗೆ ನಡೆದು ಬಂದು, *"ನನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನ ಪ್ರಾಣ ತಗೊಂಡೆಯಲ್ಲವೆ / ನನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ತಗೋ ನನ್ನಪ್ಪಾ"*[482] ಎಂದು ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಮಾತನಾಡಿ ದೇಹದ ಹಿಂಭಾಗದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಎರಡೂ ಕಾಲುಗುರುಗಳನ್ನು ಜೋರಿನಿಂದ ಎದೆಯೊಳಗೆ ತುರುಕಿ ಎದೆ ಹರಿದುಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸದಿದ್ದ ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಮನೆಯಿಂದ ಹಂಸಿಯಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚೂರಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ್ನು ಬಳಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.

ಚಿನ್ನಮುತ್ತ ಹಂಸವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಹಂಸಿಯ ಕೊಲ್ಲಲೆಂದು ಚೂರಿ ಮತ್ತು ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು 'ಬಲ'ದ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ತನಗೆ ತೊಂದರೆ ಕೊಡುವವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತನ್ನ ತಂಟೆಗೆ ಬರದೇ ಇದ್ದರೂ ತನಗಾಗದವರಿಗೆ ಆಗುವವರನ್ನು ಕೂಡ 'ಶತ್ರುವಿನ ಮಿತ್ರರೆಲ್ಲ ಶತ್ರುಗಳೇ' ಎಂದು ಅವರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ದಾಳಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಚಿನ್ನಮುತ್ತನ ಈ ನಡುವಳಿಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನನ್ನು ಕೊಂದ ಚಿನ್ನಮುತ್ತನ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ದ್ವೇಷ ತಾಳದೇ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ವಿರಹಕ್ಕೆ ಅಂತ್ಯಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಸಿಯ ವರ್ತನೆ ಸರ್ವ ಒಪ್ಪಿತವಾಗದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ವಿಷವನ್ನು ಕುಡಿಸಿದವರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿಷಕಾರದ "ದ್ವೇಷರಾಹಿತ್ಯ" ವನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾದೀತೆ?

ಚಂದಮುತ್ತನಂಥ ಅಪ್ರತಿಮ ಕಲಾವಿದನ ಕಲೆಗೆ ಮತ್ತು ಚಕೋರಿಯಂಥ ಅಪ್ರತಿಮ ಸುಂದರಿಯ ಜೀವಕ್ಕೆ ಸಂಚಕಾರ ಬಂದೊದಗುವುದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಖಳನಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳೆನಿಸಬಹುದಾದ ಸೂರ್ಯಮುತ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಗ ಚಿನ್ನಮುತ್ತರಿಂದಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತನಿಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗುರುವಾಗಿ ನೆರವಾಗಿದ್ದ 'ಮಹಾನುಭಾವ'ನಿಂದ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಕಂಬಾರರ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈರಿಗಳು ಅಥವಾ ಕೆಡುಕನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ಅಥವಾ ದೂರದಿಂದ ಬರುವವರಲ್ಲ. ಅವರು ಒಳಿತಿನ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕವೇ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದವರು. ಚಕೋರಿಯಮಟ್ಟಿಗೂ ಇದು ನಿಜ. ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ ಈ ಮಹಾನುಭಾವ ಕೂಡ ಯಕ್ಷಿಯ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ಹಪಹಪಿಸಿದವನು. ಆದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಕೀರ್ತಿಶನಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಒಲುಮೆ ಮತ್ತು ಕೃಪೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾದವನು. ತನಗೆ ಸಾಧಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯ ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಅವನು ಸಂತೋಷಪಡಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮತ್ಸರವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅವನು ಮಾಟಮಾಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಚಂದಮುತ್ತನ ಕತ್ತುನೋವುಂಟು ಮಾಡಿ ಅವನು ಕೊಳಲೂದದಂತೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಚಕೋರಿಯ ಇಹಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಮಾಡುವ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಉದ್ದೇಶವಾದರೂ ಏನು? ಈ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಬಲವಂತದಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಳಿಂದ ತಿಂಗಳರಾಗವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಏನು? ಅವನಿಗೆ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರು ಅವಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವು ಅವನಿಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿನಿಂದ ಆದ ಪ್ರಮಾದವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ತನ್ನ ಜೀವವನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡಲು ಅವನು ತಯಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಜೀವತ್ಯಾಗದಿಂದ ಅವನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪು ಅವನಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿ ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಪಡುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಸರಿ.

ಯಕ್ಷಿಯ ಒಲುಮೆಯಿಂದ ತಾನು ಏಕೆ ವಂಚಿತನಾದೆ ಎಂದು ಅವನೇ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿವು: *"ಮನ್ನಣೆಗಳ ಅಹಂಕಾರ ತಲೆಗೇರಿ ಕೀರ್ತಿಯ ಕಾಮನೆಗಳಿಂದ ಖಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದೆ. ನಾನು ಹಾಡಿದ್ದೇ ರಾಗ ಹೇಳಿದ್ದೇ ವಿದ್ಯೆಯಾಗಿ ಅನೇಕ ರಾಗಂಗಳ ಕೆಡಿಸಿ ಹಾಡಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲ ವಿಕಾರಗೊಂಡು ಪಿಶಾಚಿ ರಾಗಂಗಳಾಗಿ ಈ ಹಿಂಗೆ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿವೆ."*[483] ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಉನ್ನತಿಗೆ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ತಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರುಬುವ ಮತ್ತು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಆ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುವ ವಿಫಲ ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಹಾನುಭಾವನ ಈ ವರ್ತನೆ ತುಂಬಾ ಸೊಗಸಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬಲದಿಂದ ಒಲವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯಸಂದೇಶವನ್ನು ಮಹಾನುಭಾವನ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಯಕ್ಷಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗುವ ಮಹಾನುಭಾವ ಅವಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚಂದಮುತ್ತನ ವಶಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ್ದೇ ಮಹಾನುಭಾವನ ಮೇಲೆ ಚಿನ್ನಮುತ್ತನ ಸಿಟ್ಟು ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ದುರಂತ ಮರಣದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುವುದು ಸಹ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಅಂತ್ಯದ ಬಗೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಚಿನ್ನಮುತ್ತ, ಮಹಾನುಭಾವ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮುತ್ತನ ತಂದೆ ಸೂರ್ಯಮುತ್ತ ಹೇಗೆ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೌರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ–ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ–ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪಾತ್ರಗಳೋ ಹಾಗೇ ಕಥಾನಾಯಕ ಚಂದಮುತ್ತ, ನಾಯಕಿ ಚಕೋರಿ ಮತ್ತು ಚಂದಮುತ್ತನ ತಾಯಿ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ಇವು ಚಂದ್ರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ–ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ–ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪಾತ್ರಗಳು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲೇ ನೋಡಬಹುದು. ಚಂದಮುತ್ತನಿಗೆ ಚಕೋರಿ ಒಲಿದು ಬರುವಲ್ಲಿ ಯಾರ ಒತ್ತಡ ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಚಕೋರಿಯ ಮೋಡಿಗೆ ಚಂದಮುತ್ತ ಒಳಗಾಗುವಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಯಾರ ಒತ್ತಡ–ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಬಲ ಒತ್ತಡಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಇವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಒಲಿದು ಒಂದಾಗುವುದು ಯಾವುದರಿಂದ? ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ. ಚಂದಮುತ್ತನ ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತ ಸಂಗೀತ ಪ್ರೇಮದಲ್ಲಿನ ತನ್ಮಯತೆಯ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಸೂಜಿಗಲ್ಲಾಗಿ ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಅವನೆಡೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿನ ಶುದ್ಧ ನಿಷ್ಕಳಂಕ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವಲ್ಲಿನ ತನ್ಮಯತೆಯ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಸೂಜಿಗಲ್ಲಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತನನ್ನು ಅವಳೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಚಕೋರಿ ಚಂದಮುತ್ತನಿಗೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿಂಗಳರಾಗ ಕಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: *"ಗುರುವೆಲ್ಲ ನಿನ್ನ ಇಚ್ಛಾಧೀನ / ನಾವು ಹಂಗಿಗರಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಕೊಳಲಿಗೆ /*

ಬೆಂಕಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಕ್ಕೆ / ಬೇಕು ಮರದ ಆಸರೆ / ಅಂತಯೇ ಬೇಕಯ್ಯ ನೀನು ನಮಗೆ"[184] ಅವಳು ತಾನೇ ಆಶ್ರಯ ಬಯಸಿ ಅವನೆಡೆಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಅವಳ ಈ ಮಾತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಚಕೋರಿ ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಚಂದಮುತ್ತ ಶಿಲೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ 'ಅಯ್ಯೋ ಚಂದಮುತ್ತ' ಎಂದು ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದು, 'ತನ್ನ ಪ್ರಾಣ ತಗೊಂಡಾದರೂ ಅವನ ಪ್ರಾಣ ಉಳಿಸು' ಎಂದು ಶಿವನಲ್ಲಿ ಅಂಗಲಾಚುತ್ತಾಳೆ. ಹತಾಶಳಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ನೋಟದಿಂದ ಹೃದಯವನ್ನು ಪರಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. '*ಒದಗಿ ಬಾ ಶಿವನೆ / ನಮ್ಮ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರೀತಿಗೆ / ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಗೆ*"[185] ಎಂದು ಗೋಳಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಚಂದಮುತ್ತ ಚಕೋರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಕೂಡ ಅವನ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಒತ್ತಡ-ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಆ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಅವನು ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರೀತಿಗಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಉಸಿರಾದ ಸಂಗೀತದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿಯೋ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಲು ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಗೀತದ ಉಳಿವು ಮತ್ತು ಚಕೋರಿಯ ಬಿಡುಗಡೆ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರದೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂತಃಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಲೋಕದ ಸಂಗೀತದ ಉಳಿವು ಚಕೋರಿಯ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಚಿನ್ನಮುತ್ತನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಎದುರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾಗದೆ ಜೀವತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಹಂಸಿಯ ಜೀವತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿನ ಚಂದಮುತ್ತನ ಜೀವತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎರಡೂ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಜೀವತ್ಯಾಗಗಳೇ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಉಪಶಮನ. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ಉದ್ದೇಶ.

ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಚಕೋರಿಯೊಡನೆ ಪ್ರೇಮಕಾಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ ಮಗನನ್ನು ಇಹಲೋಕಕ್ಕೆ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ತನ್ನ ಮಾತೃಪ್ರೇಮದ ಅಧಿಕಾರಯುಕ್ತ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೇ ಒತ್ತಡ-ಬಲಾತ್ಕಾರಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಅವಳು ತನ್ನ 'ಬ್ಯಾರೆ ಸೀಮೆಯ' ಈ ಸೊಸೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಕೂಡ ಈ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ. ಯಕ್ಷಿಯೊಡನೆ ತನ್ನ ಮಗನ ಸಂಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮನದಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ಅವಳು ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಿಯ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವುದು, ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತಲೆಬಾಚಿ ಜಡೆಹಾಕಿ ಹೂವು ಮುಡಿಸುವುದು ಈ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. "ಮಗ ಬೇಕು ಮಗನ ತಾಯಿ ಬ್ಯಾಡಂದರೆ ಹ್ಯಾಂಗವ್ವ? ಅವನ ಜೊತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿ, ನನ್ನೊಂದಿಗ್ಯಾಕಿಲ್ಲ?"[186] ಎಂಬ ಅವಳ ಅಂತಃಕರಣದ ನುಡಿಗೆ ಕರಗಿದ ಯಕ್ಷಿ ಅವಳಿಗೆ ಚಂದಮುತ್ತನಿಗೆ ನೀಡಿದ ರೂಪದಲ್ಲೆ ದರ್ಶನ ನೀಡಿ 'ಅತ್ತೇ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅವಳ ಪಾದಮುಟ್ಟಿ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಆದ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಈ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ಗುಡಿಯ ತುಂಬಾ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸೊಸೆ ಇಹಬಂಧಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ಉಣಿಸು-ತಿನಿಸುಗಳಿಲ್ಲದೆ ನರಳುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮರುಗುವಾಗ, ಅವಳನ್ನು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆ ತನ್ನ ಸೊಸೆ ಮೇಲೆ ಹರಿಸುವ ಪ್ರೀತಿ ಯಾವ ತಾಯಿಪ್ರೇಮಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚಂದಮುತ್ತ ಚಕೋರಿ ಲಕ್ಕಬ್ಬೆಯರ ಈ ವರ್ತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಚಂದ್ರಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿ ಮೌಲ್ಯದ ಸಹಜ ಲಕ್ಷಣಗಳನೇಕವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಲಾತ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ, ಅದರ ಅರ್ಭಟದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ನಡುಗಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಭಯಾನಕತೆಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಏಕ ಮಾತ್ರ ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಕನಸುಗಳನ್ನೇ ನಿರೂಪಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಚಕೋರಿಯ ಮೂಲಕ ಅಂತಃಶಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಮಹತ್ವದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಸೋಗು ಸ್ಲೋಗನ್ನುಗಳನ್ನು ಹಾಕದೆ ಕಂಬಾರರ 'ಚಕೋರಿ' ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ. ಬಲದ ಬಲಾತ್ಕಾರದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಸರ್ವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ" ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[187]

6.3.4 ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಚಕೋರಿ':

ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಂಬಾರರ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಸಿರೇ ಆದ 'ದೇಸಿ'ಯ ಅಂತಃಸತ್ವದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡಹೋದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದೊಂದು ಅಡುಗೂಳಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಗತ್ಯ ಜ್ಞಾನ-ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಅಡುಗೋಲಜ್ಜಿ ಕಥೆಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರಗೆಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ಕಂಬಾರರ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಚಕೋರಿ' ಕಂಬಾರರ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು, ಇಲ್ಲಿನ ಕಂದಕ ಮತ್ತು ಇಬ್ಬಗೆಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪಕ ಕಾವ್ಯ.

ವಿದ್ಯೆ, ಬುದ್ಧಿ, ನಾಗರೀಕತೆ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದ 'ಬಲಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು 'ಸೂರ್ಯನ ಒಕ್ಕಲು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹಾಗೇ ಕಲೆ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಕಾಮ, ಪ್ರೇಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ 'ಶಕ್ತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅಥವಾ 'ಎಡಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು 'ಚಂದ್ರನ ಒಕ್ಕಲು' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಈ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಈ ಕಾವ್ಯ 'ಬಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ನಿರರ್ಥಕ ಅವಸಾನವನ್ನೂ 'ಶಕ್ತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನೂ ಚಿತ್ರಿಸಿ 'ಬಲ'ದ ವಿರುದ್ಧ 'ಅಂತಃಶಕ್ತಿ'ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ತೀವ್ರ ಅಗತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಪೂರೈಸಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

6.4 ಸಂ.ಶಿ. ಭೂಸನೂರಮಠ ಅವರ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ

6.4.1 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಕಾವ್ಯದ ಮುನ್ನೋಟ:

ಸಂ.ಶಿ. ಭೂಸನೂರುಮಠ ಅವರ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಸುಮಾರು 900 ಪುಟಗಳ ಬೃಹತ್ ಕಾವ್ಯ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೋ ಹಾಗೇ ಈ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಅತ್ಯಂತ ಈಚಿನ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಖ್ಯಾತ ವಚನಕಾರ್ತಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನದ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣಕಾಂಡ, ಶ್ರೀಶೈಲಕಾಂಡ, ಕತ್ತಲೆಯಕಾಂಡ, ಉದಯಕಾಂಡ, ಉಜ್ವಲಕಾಂಡ ಮತ್ತು ಭವ್ಯಕಾಂಡ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಆರು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಿದೆ. ರಚನೆಯ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದು ಚಳುವಳಿ ದಶಕವಾದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ (1983) ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯ.

ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿ ಭೂಸನೂರಮಠರು ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಇವು: *"ಸಕೃದರ್ಶನಕ್ಕೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಿಕೆ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನೆಂದು ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಆಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಓದಿದರೆ 'ಮಾನವನೇ ಕಾವ್ಯದ ಮಹಾನಾಯಕನೆಂಬ ಮಾತು ತಾನೇ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು*

ದೇಶ ಪ್ರಾಂತ ಕಾಲ ಅವಧಿ, ಒಂದು ಧರ್ಮದರ್ಶನ ಜಾತಿಕುಲ ಪಕ್ಷಪಂಗಡದ ಮಾನವನಲ್ಲ ಈ ಮಾನವ. ಲಕ್ಷಾಂತರ ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಮೂಡಿ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯಲಿರುವ ಮಾನವನೇ ಈ ಮಾನವ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಂತಂತ್ರ ನಾಯಕ''[188]

ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಇರುವುದಾದರೂ ನಿಜವಾದ ನಾಯಕ 'ಮಾನವ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, ''ಮಲಗಿದ ಮಾನವನ ವಿಷಯ ಸಂಸಾರ. ಹಗಲು ಕತ್ತಲೆಯ ದ್ವೈತ ಪ್ರಪಂಚ, ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮಾನವನ ಲಿಂಗಗಂಭೀರದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಸ್ತಾರಗಳೇ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾವಸ್ತು. ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಗಳ ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ನಿರಾಲಂಭ ನಿಃಸ್ಥಲವೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಪರವಸ್ತು''[189]

ಕವಿಯ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಕ್ಕಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ಆ ಎರಡೂ ಮಾತುಗಳು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ನಾಯಕನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೇಳುವುದು ಏನು ಎಂದು ಇಲ್ಲೂ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುವುದನ್ನು 'ಅಡ್ಡಮಾತು' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಕವಿ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಬೃಹತ್ ಮುನ್ನುಡಿ ರೂಪದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಓದಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಓದಿದವರು ನಾಲ್ಕಾರು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮರಳಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮುನ್ನುಡಿಯೇ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

6.4.2 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಮತ್ತು ಇತರ ಕೃತಿಗಳು:

'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಇತರ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಾವುವು? ಅವುಗಳಿಗಿಂತ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಬಾಳಿಬದುಕಿದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅವಳ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿರುವ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆ ಕಾಲದ .ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನ 'ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ರಗಳೆ' ಚಾಮರಸನ 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ' ಚನ್ನಬಸವಾಂಕನ 'ಮಹದೇವಿಯಕ್ಕನ ಪುರಾಣ' ಈ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ನಾಲ್ಕು 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಡಾ.ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಅವರ 'ಕದಳಿಯ ಕರ್ಪೂರ' ಮಾತೆ ಮಹಾದೇವಿ ಅವರ 'ತರಂಗಿಣಿ' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪಂ.ಪುಟ್ಟರಾಜ ಗವಾಯಿಗಳ 'ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಪುರಾಣ' ನಿಡುಮಾಮಿಡಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳ 'ಅಕ್ಕನಬಾಳು' ಬಿ.ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಯ್ಯನವರ ನಾಟಕ 'ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುತೇಕ ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ–ಅವು ಕಾದಂಬರಿ ಇರಲಿ, ನಾಟಕ ಇರಲಿ, ಅಥವಾ ಪ್ರಬಂಧರೂಪದ ಬರಹಗಳಿರಲಿ–ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಅಂದರೆ ಅಕ್ಕನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಲೇಖಕರಾದ ಹರಿಹರ, ಚಾಮರಸ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ರಚಿತವಾಗಿರುವಂಥವು.

ಹೀಗಾಗಿ ಅಕ್ಕನ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು.

6.4.2.1 *ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಜೀವನ:*

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ನಮಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವವನು ಹರಿಹರ. ಅವನು ತನ್ನ 'ಮಹದೇವಿಯಕ್ಕನ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಅವಳ ಜೀವನದ ಆರಂಭದಿಂದ ಅಂತ್ಯದವರೆಗಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ರಗಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅವಳ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಉಳಿದವರ ಮಾರ್ಪಾಡು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೈಲಸದಲ್ಲಿ ಓಲಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿವ ಗುಪ್ತಗಣನಾಥ ಎಂಬ ಆಪ್ತಶರಣನನ್ನು ಕರೆದು "*ದೇವಿಯರ ಸಮಯವಂ ನೋಡಿಬಾ ಮಗನೆ*" ಎಂದು ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದಾಗ ಅವನು ರುದ್ರಾಣಿಯ (ಪಾರ್ವತಿಯ) ಓಲಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಭ್ರಮಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗಿ ಅವಳ ಕಾಲಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವಾಗ ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆಗಿ ಅವನ ಕಾಲು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಮಹದೇವಿ ಎಂಬ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆಗೆ ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಂಡ ಆ ರುದ್ರಕನ್ಯೆ ಗರ್ವದಿಂದ, "ಎಲೆ ಭವಿಯೆ ನೋಡಿ ಮೊಡಮಡು" ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಜೋರುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನು ದೈನ್ಯದಿಂದ ಪಾರ್ವತಿಯ ಕಡೆನೋಡುತ್ತಾ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಕೋಪ ಪಾರ್ವತಿಗೂ ಸರಿಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅವಳು, "ಏನವ್ವ ಮಹದೇವಿ ಭವಿಯೆಂದು ನುಡಿವರೆ, ಜ್ಞಾನನಿಧಿ ಗುಪ್ತ ಗಣನಾಥನಂ" ಎಂದು ಕೋಪಿಸಿ, "ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ನಿನ್ನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೊಂಡು, ಭಕ್ತನನ್ನು ಭವಿಯೆಂದುದಕ್ಕಾಗಿ ಭವಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಭಕ್ತರ ಶರಣಾಗತಿಮಾಡಿ ಭವಕಳೆದು ಬಾ" ಎಂದು ಬೆಸಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕೌಶಿಕನ ಪಟ್ಟಣ ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರುದ್ರಕನ್ಯೆ ಶಿವಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಶಿವಭಕ್ತೆ ಎಂಬ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಮಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ತುಂಬು ಸುಂದರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆವ ಈ ಮಹದೇವಿಯ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜ ಕೌಶಿಕ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಮಾಡಿಕೊಡಲು ಮಂತ್ರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ, ಬಲವಂತದಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೇಗೆಲ್ಲ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಒತ್ತಡ ತರುತ್ತಾನೆ ಈ ಕೌಶಿಕ. ಕೊನೆಗೆ, "*ನೀವೆಂದುದಂ ಮಾಳ್ಪೆನಂತದಕ್ಕೆರಡಿಲ್ಲ. ನೀವೆನ್ನ ಮನದೊಳಿದ್ದಂತೆ ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲ, ಎನ್ನಿಚ್ಚೆಯೊಳು ಶಿವನ ಪೂಜೆಯೊಳು ನಲಿದಿಪ್ಪೆ, ಎನ್ನಿಚ್ಚೆಯೊಳು ಮಹೇಶ್ವರರ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಳಿಪ್ಪೆ, ಎನ್ನಿಚ್ಚೆಯೊಳು ಗುರುವಿನಂಘ್ರಿಸೇವೆಯೊಳಿಪ್ಪೆ. ಎನ್ನಿಚ್ಚೆಯೊಳು ನಿಮ್ಮ ನೃಪನ ಸಂಗದೊಳಿಪ್ಪೆ. ಮೂರುಂ ತಪ್ಪನೇ ಸೈರಿಸುವೆನರಿದು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಳಿಕ ಒಲಿದಂತಿಪ್ಪೆ ನಾನುಳಿದು*" ಎಂದು ಮಂತ್ರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂರು ತಪ್ಪನ್ನು ಮೀರದ ಷರತ್ತನ್ನು ಹಾಕಿ ಅವನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಹರಿಹರ ತನ್ನ ರಗಳೆಯ ನಾಲ್ಕು ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಮದುವೆಯ ಮತ್ತು ಶಿವಪೂಜೆಯ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಮದುವೆ ನಡೆದು, ಮಹಾದೇವಿ ಕೌಶಿಕನ ಅರಮನೆ ಸೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಆರಂಭಿಕ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ 'ರಸವತ್ತಾಗಿ' ಕಳೆದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹರಿಹರ ವಿವರಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, "ಮಹದೇವಿಯುಂ ಕೌಶಿಕರಾಜನುಂ ವಿಷಯಸುಖ ಸಂಪತ್ ಸಂಯೋಗ ಸಂನಿಧಿಯೊಳಾಡು"ತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.[190] ಮುಂದೆ ಅವಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪೂಜಾನಿರತಳಾಗುವುದು ಅವನಿಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ

ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸದಂತೆ ಮೊದಲೇ ಷರತ್ತು ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಇವನು ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಮೂರು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅವರ ದಾಂಪತ್ಯ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ.[191]

ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೆ ಇಂದು ಬಹಳಷ್ಟು ಪರಿಚಯವಿರುವ ಬಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲದೇ ಕೇಶದಿಂದಲೇ ಮೈಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಘಟನೆಯು ನಮಗೆ ಹರಿಹರನ ಈ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೌಶಿಕ ಕೊನೆಯ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವರ ದಾಂಪತ್ಯ ಮುರಿದು ಬೀಳುವ ಘಟನೆಯೂ ಹೌದು. ಆ ಘಟನೆ ಹೀಗಿದೆ: ಆಗಲೇ ಕೌಶಿಕ ಎರಡು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ತಪ್ಪು ಮಾತ್ರ ಬಾಕಿ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ, "ಕಾಮಾನುರಾಗ ರಸದೊಳಾಳ್ದು ಸುರತಾಂತ ಸಮಯ ಶ್ರಾಂತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುವಾಗ ಅವಳ ಆರಾಧ್ಯದೈವದ ದರ್ಶನ ಅವಳಿಗಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ದಿಢೀರನೆ ಎದ್ದು ಹೇಗಿದ್ದಳೋ ಹಾಗೇ ನಗ್ನಳಾಗಿ ಗುರುವಿನ ಪಾದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದಾಗ, ಗುರು ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು, "ಮಗಳೆ ದುಕೂಲಮಂ ಬಾಸಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳೆಂ"ದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವಳು ಸಿಗ್ಗಾಗಿ ಬಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಮಂಚದ ಮೇಲೆ ಕೈನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೌಶಿಕನು ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡಿ ಕಡು ನಾಚಿ "ತೆಗೆ ತೆಗೆ ನಿನಗೇನತ್ಯಂತ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ವಿರಕ್ತೆಗೆ ಸೀರೆಯೇಕೆಂ"ದು ದುಕೂಲವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಡನೆ ಮೂರು ತಪ್ಪುಗಳು ತೀರಿದವೆಂದು ಅವಳು ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೇಳಿ, ತಂದೆ ತಾಯಿಯರ ಆಶೀರ್ವಾದವನ್ನೂ ಪಡೆದು ಉಡುತಡಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಊರು ಬಿಡುವುದನ್ನು ಹರಿಹರ ವರ್ಣಿಸುವುದೂ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾಡಿಗೆ ಹೊರಟಾಗ ರಾಘವಾಂಕ ವರ್ಣಿಸುವುದೂ[192] ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇವೆ. ರಾಘವಾಂಕ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಹೋಗುವುದನ್ನು "ಪುರದ ಪುಣ್ಯಂ ಪುರುಷ ರೂಪಿಂದೆ ಪೋಗುತಿದೆ" ಎಂದರೆ ಹರಿಹರ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು "ಪುರದ ಪುಣ್ಯಂ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪಾಗಿ ಪೋಪಂತೆ, ಪುರದ ಹರಭಕ್ತಿ ಪರ್ವತಕ್ಕೆಯ್ದಿ ನಡೆವಂತೆ." ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವಳು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಮರಳಿ ಮನೆಗೆ ಕರೆವ ತಂದೆ ತಾಯಿ, ಕೌಶಿಕ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿಹೇಳಿ ಮರಳಿಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಹರಿಹರನ ಬಹುತೇಕ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತರನ್ನು ಒಯ್ಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವ ಪುಷ್ಪಕವಿಮಾನ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಮಾನವನ್ನೇರಿ ಅವಳು ಮತ್ತೆ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ, ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಅವಳು ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ ಮುಂತಾದ ಶರಣರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹರಿಹರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ! ಅವನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಕಲ್ಯಾಣದ ಕಡೆ ಮುಖವನ್ನೇ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಸೀದಾ ಕೌಶಿಕನ ಅರಮನೆ ಬಿಟ್ಟವಳು ಶ್ರೀಶೈಲದ ದಾರಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ!! ಹರಿಹರ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟನೆ ಅಥವಾ ಆ ಘಟನೆಯೇ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೇ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೆ ಅವಳ ಜೀವನದ ಜನನ, ವಿವಾಹ, ದಾಂಪತ್ಯ, ವೈರಾಗ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಹರಿಹರ ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನೇಕೆ ಬಿಟ್ಟ? ಬಿಡಲು ಆ ಘಟನೆ ಅವನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೇ ಅಥವಾ ಬಂದೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟನೆ? ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೆ ಆ ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದು? ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು? ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ ಘಟನೆ ಇದ್ದದ್ದೇ ಅಷ್ಟು. ಅವಳು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದು, ಶರಣರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ್ದು ಆ ಮೇಲೆ ಅವಳ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾದ ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿದವರು ಯಾರು? ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಒತ್ತಡ, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇನು? ಇವೆಲ್ಲ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ

ಅಂಶಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಲಾಗದು. ಇಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಆ ಘಟನೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು.

6.4.2.2 ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ:

ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ, ಅಕ್ಕ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಅನುಭವಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಗ್ರಂಥವೆಂದರೆ ಅದು 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'[193]. ಅನುಭವಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಶರಣರು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವ ಅಕ್ಕನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಅವಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಮತ್ತು ಅವನೆಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಗೆದ್ದು ಅವರೆಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸು ಗೆಲ್ಲುವ ಅವರಿಂದ ಬೀಳ್ಕೊಂಡು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಲ್ಲಮನ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚಕಮಕಿಯ ಬಿರುಸಿನ ಚರ್ಚೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

6.4.2.3 ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನ ಜೀವನ ಕುರಿತ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು:

ನಮಗೆಲ್ಲ ಈಗ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳು ಇವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಅವಳ ಜನನ, ಬಾಲ್ಯ, ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆರಂಭಿಕ ಜೀವನಘಟ್ಟ. ಎರಡನೆಯದು ಅವಳು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ವಿರಕ್ತೆಯಾಗಿ ಮೈಮೇಲಿನ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನೂ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ನಡೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಅವಳು ಶರಣರೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಡುವ ಮಧ್ಯಮ ಜೀವನಘಟ್ಟ. ಕೊನೆಯದು ಅವಳು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಕದಳಿವನದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುವವ ಅಂತಿಮ ಜೀವನಘಟ್ಟ. ಈ ಮೂರು ಘಟ್ಟದ ಅವಳ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ ಬಹುವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಹರಿಹರನ ರಗಳೆ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳ ವಿವರಗಳಿಂದ. ಇವಲ್ಲದೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತ ಹೇಗೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನೀಗ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಜನನ: ಹರಿಹರನ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಪಗ್ರಸ್ಥಳಾದ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆ ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿ ಶವಭಕ್ತರಿಗೆ ಜನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರುದ್ರಕನ್ನಿಕೆ ಮಹಾದೇವಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಎರಡನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪಾರ್ವತಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಕಳೆಯೇ ಮಹದೇವಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚಾಮರಸನ 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆ' ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಪಾರ್ವತಿಯ ತಾಮಸ ಕಳೆ ಮಾಯೆಯಾಗಿ ಜನಿಸಿ, ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಕೈಲಸಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿ ಹೋಗಿ, ಪಾರ್ವತಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ಕಳೆ ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಲ ಸುಮತಿಯರಿಗೆ ಮಹದೇವಿಯಾಗಿ ಅವತರಿಸುತ್ತದೆ.[194]

ವಿವಾಹ: ಹರಿಹರ ಮತ್ತು ಮೊದಲೆರಡು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕೌಶಿಕ-ಮಹದೇವಿಯರಿಗೆ ವಿವಾಹವಾಗಿತ್ತು. ದೈಹಿಕ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇತ್ತು; ಕೌಶಿಕ ಮೂರನೆಯ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದೊಡನೆ, ಮಹದೇವಿಯು ಅವನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ದಿಗಂಬರೆಯಾಗಿ ನೇರ ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಕಾರ ಕೌಶಿಕನನ್ನೆ ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿ, ಅವನು ಮೂರು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದೊಡನೆ ತಾನು ಅವನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಹೋಗುವ ಶರತ್ತನ್ನು ಹಾಕಿ ಅರಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾಯಿತೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಮರಸನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಚಾಮರಸನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಕೌಶಿಕ ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯರ ಮದುವೆ ಆಗಿತ್ತು

ಮತ್ತು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯದವರೂ ಒಪ್ಪುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಅವಳು ಕೌಶಿಕನ ಅಂತಃಪುರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಳು ಎನ್ನುವುದು.

ಸಂಸಾರ ತ್ಯಾಗ: ಹರಿಹರನ ಪ್ರಕಾರ ಕೌಶಿಕ ಮೂರನೆಯ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದೊಡನೆ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದಿಗಂಬರೆಯಾಗಿ ಹೊರಟು ನೇರ ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಮೊದಲೆರಡು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಅವಳು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮಹಾದೇವಿಯರಿಗೂ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಿವಶರಣರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದವನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿವೆ. ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಕಾರ "ನೀನು ಶಿವಭಕ್ತನಾದಡೆ ಕೂಡುವೆನು ನಿನ್ನ" ಎಂದ ಮಹದೇವಿಗೆ ಕೌಶಿಕನು, "ನಮಗೆ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನು ಮಾಡುವ ಸಮಯವಳವಡದು" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. "ನಮಗೆ ನಿಮ್ಮಯ ಸಂಗವಳವಡದು" ಎಂದು ಮಹದೇವಿಯು ಕೂಡಲೇ ಸರ್ವವನ್ನೂ ತ್ಯಜಿಸಿ, ನಿರ್ವಾಣಳಾಗಿ ಗುರುವನ್ನು ಅರಸುತ್ತ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ "ಲಿಂಗಧಾರಣವಾಗಲೊಲ್ಲೆನೆಂಬ ಭವಿಯಂ ಸೋಂಕದೆ. . . . . ಕೇಶವೆಂಬಂಬರಮಂ ಮುಸುಕಿಟ್ಟು" ಹೊರಟುಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಕಿನ್ನರ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ ಮಹದೇವಿಯನ್ನು ಕಂಡದ್ದು: ಹರಿಹರನ ಪ್ರಕಾರ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ ಮಹದೇವಿಯನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಶ್ರೀಶೈಲದಲ್ಲಿ; ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಣೆ ಏನು ನಡೆಯಿತೋ ತಿಳಿಯದು. ಚಾಮರಸನಲ್ಲಿ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಮೊದಲ, ಎರಡನೇ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೇ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮಹದೇವಿಯು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬೊಮ್ಮಯ ಅವಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅನುಭವ ಮಂಟಪ: ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ. ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಮ ಮಹದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನು ಮಹದೇವಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಶ್ರೀಗಿರಿಗೆ ಹೋಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲೆರಡು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಮ ಮಹದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಮಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳೇನೂ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲಿ ತೀಕ್ಷ್ಣ ಮಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸೂಕ್ತ ಉತ್ತರಗಳ ಚಕಮಕಿ ಇದೆ.

ಅನುಭವಮಂಟಪದಿಂದ ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ: ಎರಡನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನೊಡನೆ ಪಾರ್ವತಿಯೂ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಕದಳಿಯಲ್ಲಿ; ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ತಾನು ಕಳಿಸಿದ ಸಾತ್ವಿಕ ಕಳೆಯೇ ಅಕ್ಕಮಹದೇವಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆತು ಪಾರ್ವತಿಯು, 'ಇವಳು ಯಾರು?' ಎಂದು ಕೇಳಲು ಶಿವನು ಈ ರೀತಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ, 'ಅನಿಮಿಷನ ಚೈತನ್ಯದ ಕಳೆಯೇ ಗುಪ್ತಗಣನಾಥ; ಈ ಗುಪ್ತಗಣನಾಥನೇ ಉಡುತಡಿಯ ರಾಜ ಕೌಶಿಕನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ನಿನ್ನ ಸಾತ್ವಿಕ ಕಳೆಯೇ ಮಹದೇವಿಯಾಗಿ ಅವತರಿಸಿತು; ಅವಳೇ ಈಕೆ. ನಿನ್ನ ಆಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಭವಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ, ಅಲ್ಲಮನ ಕೃಪೆ ಪಡೆದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ'. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲ ಶಿವಭಕ್ತರ, ಶರಣರ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ವಧುವಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ; ಶ್ರೀಶೈಲದ ಕದಳಿಯ ಬಾಗಿಲಲ್ಲೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ದರ್ಶನವೀಯುತ್ತಾನೆ; ಮಹದೇವಿಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಗುತ್ತಾಳೆ.

6.4.2.4 'ಭವ್ಯಮಾನವ'ದಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆ:

ಅಕ್ಕಮಹದೇವಿಯ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಇಂದಿಗೂ ಹೆಸರು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣ ಅವು ಈ ಲೌಕಿಕ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಗಾಢವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಶಿಲ್ಪಗಳಾಗಿರುವುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವಳ ಜನನ, ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಮದುವೆ, ದಾಂಪತ್ಯ, ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಉಡುತಡಿಯ ಅವಳ ಜೀವನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಅವಳು ವಿರಕ್ತೆಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಕಲ್ಯಾಣ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿನ ಅನುಭವ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಶರಣರೊಂದಿಗೆ ಕಳೆವ ಅವಳ ಜೀವನದ ಮಧ್ಯಮಘಟ್ಟ ಇವೆರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದವು ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ 'ತೂಕ' ಇರುವಂಥವು. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳೂ ಈ ಎರಡೂ ಘಟ್ಟಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಭಾರವಾಗಿ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಈ ನೆಲದೊಂದಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಅಕ್ಕನ ಬದುಕಿನ ಈ ಮೊದಲಿನ ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆರು ಕಾಂಡಗಳ ಬೃಹತ್ ವಿಸ್ತಾರವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮೊದಲಿನ ಒಂದೇ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ (ಕಲ್ಯಾಣಕಾಂಡ) ಅದೂ ಹಿನ್ನಲೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಸರ ಅವಸರವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಉಳಿದ ಐದೂ ಕಾಂಡಗಳನ್ನು ಅವಳ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಡಿಪಾಗಿರಿಸಿದೆ. ನಮಗೀಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಅವಳ ಬದುಕು ಅದು ಲೌಕಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಬದುಕು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡುವ ಬದುಕು. ಈ ತೇಲಾಡುವ ಓಲಾಡುವ ಬದುಕನ್ನು ಕಥೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತತ್ವಗಳು ತಳಪಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಕಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಬೇಂದ್ರೆ ಕವನಗಳಂತೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ, 'ತನನಂ ತನನಂ' ಎಂದು 'ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ' ಹಾರಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಓದುಗನಿಗೆ ಕೈಗೆ ಸಿಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

6.4.2.5 ಗಟ್ಟಿಕಥೆಯೊಂದಿಲ್ಲದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ:

"ಕಥೆಯಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಅಪೂರ್ಣ" ಎನ್ನುವ ಕಂಬಾರರು[195] ಕಾವ್ಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗತ್ಯವಾಗಿ (pre-riquisite) ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ "ನನಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಗಿಂತ ಕುವೆಂಪು ದೊಡ್ಡ ಕವಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ" ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[196] ಕಂಬಾರರ ಮಾತು ಭಾವಗೀತೆಯಂಥ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚೆಯಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯಸಂಗತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆಯ ಅಡಿಪಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಓದುವುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಕೂಡ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[197] ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ, ಅವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿರಲಿ, ಪೌರಾತ್ಯವಿರಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನವಿರಲಿ, ಅರ್ವಾಚೀನವಿರಲಿ ಅವುಗಳೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಒಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಕಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಏಕೈಕ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಈ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'.

'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬಳಕೆಯ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಾಸಪದಗಳಿಂದಾದ ಸಾಲುದ್ದದ ಪದಬಳಕೆಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ವಚನಕಾರರ ಸರಳ ಭಾಷೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿದ್ದೂ ಕಾವ್ಯ ಸರಾಗವಾಗಿ, ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕಥೆಯೊಂದರ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಆರು ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೇ ಕಾಂಡವಾದ 'ಕಲ್ಯಾಣಕಾಂಡ'ವನ್ನು ಸುಮಾರು 1957ರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರಕೃತಿಯಾಗಿ ಬರೆದುದಾಗಿಯೂ ಇದಾದ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ 1977ರ ವೇಳೆಗೆ ಅದನ್ನೂ

ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಂಡಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದುದಾಗಿಯೂ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[198] ಅವರು ಮೊದಲು ಬರೆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕೃತಿರೂಪ ಭಾಗವಾದ ಕಲ್ಯಾಣಕಾಂಡ ಮಾತ್ರ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಥಾಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾದ ಭಾಗ. ಉಳಿದ ಐದೂ ಕಾಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕಥಾಭದ್ರತೆಯಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಮುಕ್ಕಾಲುಭಾಗಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗ ಕೇವಲ ಮೂರು ಜನರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆಯೂ ಕೂಡ ಒಡಪಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

6.4.2.6 ಅರಗಲಾರದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾದ ಕಾವ್ಯ:

ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಕಥೆಯಿಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'ದ ವಿಫಲತೆಗೆ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಾದಂತೆ ಅದರ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಅರಗಲಾರದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಜೀವನವೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಜೀವನವೇ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವಳ ಜೀವನವನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆ, ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ ಇವೆಲ್ಲ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬೇಸರ ತರಿಸದೇ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾದ ಕಾವ್ಯ ಅದು ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯೇ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವರು ಲೌಕಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೌಣಮಾಡದಿರುವುದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಓದುವವರೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕರು ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಬಹಳಷ್ಟು ಗಮನವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾರಣ, ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವವರು ಬಹುಪಾಲು ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅಂಶಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕುವೆಂಪು, ಪು.ತಿ.ನ, ಮಾಸ್ತಿ, ಮೊಯಿಲಿ, ಸುಜನಾ, ಗೋಕಾಕ್ ಎಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಅಂಶಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೊರತೆಯಂತೆಯೋ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆನಂದಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಡತಡೆಯಾಗಿಯೋ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅಲ್ಲ.

ಆದರೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲುದೇ ಎಂಬ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಬೆರೆಸಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಬೆರೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿಮಾಡಲು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಲಿಗೆ ನೀರು ಹಾಕಿ 'ಹಾಲ್ನೀರು' ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನೀರಿಗೇ ಹಾಲನ್ನು ಹಾಕಿ 'ನೀರ್ಹಾಲು' ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ನೀರನ್ನೇ ಹಾಲು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅರಗಲಾರದಷ್ಟು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾಗಿ ಅಡಗಿಕುಳಿತ ಕಾರಣ 'ಕಾವ್ಯಾನಂದ' ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲು 'ಆತ್ಮಾನಂದ'ವೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದೂ ಮಜ್ಜಿಗೆಯೊಳಗಿನ ಬೆಣ್ಣೆಯಂತೆ, ಮಣ್ಣಿನೊಳಗಿನ ಚಿನ್ನದಂತೆ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಎನಿಸಬಲ್ಲ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಶಿಸಬಹುದು:

6.4.3 ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಒಂದು ಜನಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದವರು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದ ವಚನಕಾರರು. ಅಂತಹ ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

6.4.3.1 <u>ಮೂಢಭಕ್ತಿಯ ರೂಢಾಚರಣೆಗಳ ಖಂಡನೆ:</u>

ಭಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ 'ಮೂಢತನ' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರಧಾರೆ ನಾಸ್ತಿಕವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ, ಅಂದರೆ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ 'ವೈಚಾರಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ'ಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟವರು ಬಹುಪಾಲು ವಚನಕಾರರು. ಅವರದ್ದು ಶ್ರದ್ಧೆಗಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಆರಂಭಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಇಂಥದೇ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸಮೀಪದವರು. ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಚರಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಅರ್ಥರಹಿತ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಚನಕಾರರು ವಿದಾಯಹೇಳಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಲನಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿರುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳ ಮೂಲ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಹೇಗೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರ ಎದುರು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಉಡುತಡಿಯ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಉಡುತಡಿಯ ಜನರ ಮೂಢಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಳು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಜೀವ ವ್ಯರ್ಥವೆನ್ನುವರು / ವ್ಯರ್ಥವೇ ಜೀವನದ ಪರಮಾರ್ಥವೆನ್ನುವರು / ಅರವಟಿಗೆ ಕೆರೆಭಾವಿ! ಎಂಥ ಪುಣ್ಯದ ತತ್ವ! / ಬಾಯಾರಿ ನೀರ್ಗುಡಿದು ತೃಪ್ತಿಹೊಂದಿದರೆಂಬ / ಸಂಸೃಪ್ತಿಯಾನಂದ ಪುಣ್ಯಾನಂದರಿಗಿಲ್ಲ / ಕೆರೆಯೊಂದ ಕಟ್ಟೆ ಸಾವಿರ ಕೆರೆಯ ಪುಣ್ಯವನು / ಬೇಡಿ ಬಾಯಾರಿ ಬಳಲುವ ಪುಣ್ಯಹೀನರಿಗೆ / ಕಲ್ಲ ಮನೆಯನು ಕಟ್ಟೆ ದೇಗುಲವೆಂದು ಹೇಳಿ / ಒಳಗೆ ಕಲ್ಲಿಟ್ಟು ದೇವರ ಕಲ್ಲುಮಾಡಿ / ಜಗದಗಲ ಮಿಗೆಯಗಲದಾ ನಿರಾಕಾರಕ್ಕೆ / ಮನೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟೆ ನಾನೆಂಬಹಂಕಾರವನು / ಕಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರೆಸಿಡುವ ಶಾಶ್ವತದ ಮರುಳರಾ / ಕಲ್ಲೆದೆಯ ಕೊರೆದಿಡಲು ಶಬ್ದವೇ ನಾಚುವುದು!"*[199]

ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೇಳುವ ಮೂಢಭಕ್ತಿ ಅದು ಕೇವಲ ಅಂದಿನ ಉಡುತಡಿಯ ಜನರ ಮೂಢಭಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಊರುಗಳ ಜನರ ಮೂಢಭಕ್ತಿ ಕೂಡ ಹೌದು. ಕಲ್ಲುಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕಲ್ಲುಮಾಡಿ, ಹೊರಗಡೆ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು ಬರೆಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಈಗ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವಾದ ಕಾರಣ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಧ್ವನಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳನ್ನು ಶರಣರು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯಸಂಗತಿ. ಶರಣರ ವಚನವನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಅಕ್ಕನ ಈ ಮಾತುಗಳು ಉಡುತಡಿಯಲ್ಲಿನ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂಥವು: *"ಹಾಲು ತುಪ್ಪವ ಸುಟ್ಟು ಹೋತಗಳ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು / ಪ್ರಾಣಿಜಾತಿಯ ಯಜ್ಞಪಶುವೆಂದು ಪೂಜಿಸಿ / ವೇದಮಂತ್ರವ ಪಠಿಸಿ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯ ಬರೆದು / ಕಟುಕ ಕರ್ಮವ ಮಾಡಿ ದೇವದೇವರನೊಲಿಸಿ / ಸತ್ತುಸ್ವರ್ಗದಿ ಬಾಳ್ವೆವೆಂಬ ಜಡಬುದ್ಧಿಗಳು"*[200]. ಅದೇ ರೀತಿ ಅಲ್ಲಿನ ಶಿವಭಕ್ತರ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಅವಳು ಟೀಕಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: *"ಶಿವಭಕ್ತರೀಯೆಡೆಗೆ*

ಶಿವಪೂಜೆ ಮಾಡುವರು! / ಮರದ ಪತ್ರಿಯ ತಂದು ಕೆರೆ ಹೊಳೆಯ ನೀರ್ತಂದು / ಕೆರೆಭಾವಿಯಗ್ಗವಣೆ ಗಿಡುಮರದ ಹೂಪತ್ರಿ / . . . . / ಅನ್ಯಾಯದೀಭಕ್ತಿ ಮಾನವನ ಯುಕ್ತಿ / ಬಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ಲಿಂಗಕೆಡೆಮಾಡಿ ತಾವುಂಡು / ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಕೊಳಲಿಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥಭಕ್ತಿವಿಲಾಸ"[201]

ಹಾಲುತುಪ್ಪವನ್ನು ಸುರಿದು ಹೋತಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ಯಾಗ ಮಾಡುವವರ ಮತ್ತು ಬಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಭೋಜನವ ತೋರಿಸಿ ತಾವು ಪೊಗದಸ್ತಾಗಿ ಊಟಮಾಡುವ ಜನ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವಳ ಟೀಕೆ ಕೇವಲ ಅವಳು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಟೀಕೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರದೆ ಇಂದಿನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರೆಲ್ಲರೂ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಟೀಕೆಯಾಗಿಯೇ ಬಂದು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಪಿಂಡಾಂಡದ ಅಲ್ಪತ್ವ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಮಹತ್ವ ಇವುಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡನೇ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗುರುಚನ್ನಮಲ್ಲ ಈ ಭೂಲೋಕದ ಜನರ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಡಾಂಭಿಕ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಂಗವಾಡುತ್ತವೆ. "*ವೇದಗಳನೋದಿ ನಾದವ ಮಾಡಿ ಬೆಂಕಿಯೊಳು / ಹಾಲು ತುಪ್ಪವನೆರೆದು ಪಶುಗಳನ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು / ದೇವರನು ಕರೆದಿಹನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ*"[202] ಎನ್ನುವ ಮಾತು "*ಕಾಮ ಕ್ರೋಧದ ವೀರ ರಾಗದ್ವೇಷದ ಬಂಟ / ಹೊಡದಾಡಿ ಬಡಿದಾಡಿ ತನ್ನ ಸಂತತಿಗೆ ತಾ / ಕಾಲವೃತ್ಯವೇ ಆಗಿ ಸಾವಿನಾ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಸಂಭ್ರಮಿಸಿ ತಾನೆ ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ / ಹೋಗಿಹನು ಹೋಗಿಹನು ಹೇಳುವರೆ ಹೆಸರಿಲ್ಲ; / ಸತ್ತು ಹೆಣನಾದರೂ ವಾರ್ತೆ ಕೀರ್ತಿಯ ಸ್ವಪ್ನ! / ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹೋದರೂ ಪುಣ್ಯ ಸ್ವರ್ಗದ ವಾಸ!! / ಪಾಪವನು ಬಿತ್ತಿ ಪುಣ್ಯವ ಬೆಳೆವೆನೆಂಬ / ರಾಗದ್ವೇಷದ ಉರಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯಾಗುತ ತಾನೆ / ಲೋಕದುದ್ಧಾರ ತನ್ನುದ್ಧಾರವದೆ ಎಂಬ / ಹಮ್ಮನೇ ಬೆಳಗುತ್ತೆ ಭಕ್ತಿಯನು ಕತ್ತರಿಸಿ, ಅದೆ ಧರ್ಮ ಅದೆ ಮೋಕ್ಷ ಅದೆ ತಾನು ಎಂಬ / ಈ ಮಾನುಷಾದ್ಭುತವು ಏನೆಂಥ ಚಿತ್ರ!*"[203] ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಆಗಿನ ಜನರನ್ನು ವ್ಯಂಗವಾಡಲು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಈಗಿನ ಜನರನ್ನೂ ವ್ಯಂಗವಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತಮೇಲೂ ತಾವು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೇ ಹೋಗಬೇಕು, ತಮ್ಮ ಕೀರ್ತಿ ತಮ್ಮ ನಂತರವೂ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಅಜರಾಮರವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವವರು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕಿರುತ್ತಾರೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಈ ಮಾತುಗಳು ತಮ್ಮ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಸವಣ್ಣ ಬರುವ ಮೊದಲು ಈ ಸಮಾಜದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಇದೇ ವಿಚಾರ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ: "*ಧರ್ಮಧರ್ಮವ ಕಟ್ಟಿ ದ್ವೇಷವ ಪೂಜಿಸಿ / ರಕ್ತ ಸಾಗರ ಭಕ್ತಿ ಉಕ್ಕೇರಿತಲ್ಲಾ!*" "*ದೇವರ ಕೈಕಾಲು ಮುರಿದಿಟ್ಟು ಜೋಡಿಸಿ / ದೇವಾಲಯವೆಂದು ಒಳಗಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಿ / ಎಲೆಹೂವು ಗಂಧವ ಸಿಂಗಾರ ಮಾಡಿ / ಕರೆದರೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ದುಂದುಗಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇವರ ಮಹಿಮೆಯ ಸಾರಿ / ಘಂಟೆ ಭಾರಿಸುವಬ್ಬರದ ಭರಾಟೆಗೆ / ದೇವರ ಗತಿ ಏನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂತೆಂದು / ಭಯಗೊಂಡು ಬೆರಗಿನ ಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಂದ!*" ಮಠದ ಮಹಾಂತರು ಆಚಾರ್ಯರು ಗುರುಗಳು ಭಕ್ತಕೋಟಿಯನುದ್ಧರಿಸುವ ಧರ್ಮದ ನಾಟಕವಾಡಿ ಲೋಕವನ್ನು ವಂಚಿಸುವುದನ್ನೂ ದೇವರ ಕಾಣುವ ಉಪಾಯವೆಂದು ಭಕ್ತರ ಭಾವದ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬೆಳಕಿದು ನಂಬು ಎಂದು ನಂಬಿಸಿ ಕುರುಡರಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯ ದೀಪವನ್ನು ಹಿಡಿಸಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಅವರು ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಕುಣಿದಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅವರ ಆಷಾಡಭೂತಿತನವನ್ನು ಗುರುಚೆನ್ನಮಲ್ಲ ತನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ.

6.4.3.2 ಬಿಡದ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ:

ಶರಣರ 'ವೈಚಾರಿಕ' 'ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ' ಎನ್ನುವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಭಾವಿಸದೇ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಅವಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ಅದು ಬಿಟ್ಟಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶ ಮೇಲೆಯೇ ಸಿಕ್ಕುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕನ ಜನನವೇ ಈ 'ಕರ್ಮ'ದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ಆದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಅಂತರ್‌ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಹರಿದಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೂಮಿಯಿಂದ ಮೇಲೆದ್ದೂ ಕಣ್ಣಿಗೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ! ಹಾಗೆ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಗುರು ಗುರುಚೆನ್ನಮಲ್ಲನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ಒಂದು ಮಾತು ನೋಡಿ: "*ರೋಗರುಜಿನವೆ ಬರಲಿ – ಶಿವನ ಪ್ರಸಾದ / ಮರಣಗಿರಣವದೆಲ್ಲ ಪರಮ ಪ್ರಸಾದ / ಕಡ್ಡಿಕದಲುವದೆಲ್ಲಾ ಶಿವನಿಚ್ಛೆ ಶಿವನಿಚ್ಛೆಯನು / ಅಂದು ಅಂದಿಗೆ ಬಂದ ಶಿವನ ಪ್ರಸಾದವನು / ಒಳಗುಳ ಸೂಸದೇ ಕೊಂಬುದೇ ಶಿವಧರ್ಮ / ಉರಿಬರಲಿ ಸಿರಿಬರಲಿ ಅವಧಾನ ತಪ್ಪದೆ / ಲಿಂಗನಿಷ್ಠೆಯ ಕಚ್ಚಿ ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲವ ಮೀರಿ / ತನ್ನ ತಾನೇ ಮೀರಿ ನಿಂದ ನಿಲುವೇ ಗೆಲುವು*"[204]

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಕಡ್ಡಿಕದಲುವುದೆಲ್ಲ ಶಿವನಿಚ್ಛೆ" ಎನ್ನುವ ಮಾತು 'ತೃಣನಪಿ ನ ಚಲತಿ ತೇನವಿನಾ' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಹೇಳಿದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗನಿಷ್ಠೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಶಕ್ತ, ನಿರಾಶಾದಾಯಕ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಊರುಗೋಲಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲವ ಮೀರಿ ತನ್ನ ತಾನೇ ಮೀರಿ ನಿಂದ ಗೆಲುವೇ ಗೆಲುವು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಬಗ್ಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯ ಉದ್ದೀಪನದ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಕಾವ್ಯ ಮನುಷ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಮಾನಮಾಡದೇ ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯ ನೆಲಮುಖಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಜನರ ಮೂಢಭಕ್ತಿ, ಡಾಂಭಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅವಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವಳಾದರೂ ಆ ಘಟನೆಯು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಯಾರೋಬ್ಬರೂ ಅವಳನ್ನು ದೇವಮಾನವಳು ಎಂದು ಅವಳ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಗುರುತಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಹ ನೆಲಕ್ಕಂಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅವಳದು. ಕೃಷ್ಣ ರಾಮ ಇವರ ಹಾಗೆ ನಾವು ಹೌಹಾರುವಂತೆ ಪವಾಡಮಾಡುವವಳಲ್ಲ ಅವಳು. ಅವಳ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯೂ ಆಕಾಶವನ್ನು ಸೇರುವದಾದರೂ ಉಳಿದ ಪುರಾಣಪುರುಷರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವಳು ಇದ್ದಷ್ಟು ದಿನ ಈ ಭೂಮಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದುಕಿದವಳು. ಅವಳ ನೆಲಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಮಾತು ಇದು: "*ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ರುಚಿಯ ಬಿಡಲಾರೆನಯ್ಯ / ದೇಹಬಿದ್ದರು ಹರಣ ಹಾರಿದರು ಮನವಾರಿ / ಹೋದರೂ ಹೋಗಲಿ ಬಿಡಲಾರೆ ಮರ್ತ್ಯವನು*"[205] ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಮೂಲಕ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಚಲವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. "ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅದು ಮನುಷ್ಯನಿಂದಲೇ ಆಗಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾವ್ಯದ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಗಮನಿಸದಿರಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುರುಚೆನ್ನಮಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: "ನೆಲದ ಮಾನವ ತಾನು ಸಾಮಾನ್ಯನಲ್ಲ / ಏರುವರೆ ಆಕಾಶಕೇರಬಲ್ಲ / ನಡೆವರೆ ಸಾಗರದಿ

ನಡೆಯಬಲ್ಲ / ದುಡಿವರೆ ಪರ್ವತವ ಕೀಳಬಲ್ಲ / ಇದ್ದಿಹವು ಒಳಗೊಳಗೆ ಮಲಗಿ ಮಾನವನೊಳಗೆ / ಆಲಸ್ಯ ಜಡಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯವನು ಝಾಡಿಸಿ / ಎದ್ದರೆ ಎದ್ದಿಹವು ಮಾನವದ ಶಕ್ತಿಗಳು / ಮಾನವಸ್ಥಲದ ಚೈತನ್ಯದ್ರವ್ಯಗಳು / ದುಡಿವರೆ ಕೈಮುಟ್ಟ / ತನಗುಂಟು ತನ್ನ ಕುಲ ಬಂಧುಗಳಿಗುಂಟು / ಮಾಡಲಾದನು ಮನುಜ ಶಕ್ತಿಗನುಗುಣ ತನ್ನ"[206]

ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ "'ಮಾನವ'ನೆ ಕಾವ್ಯದ ಮಹಾನಾಯಕ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಲಸ್ಯವನ್ನು ಮೆಟ್ಟನಿಂತು ತನ್ನ ಶಕ್ತ್ಯಯ ಸದ್ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಏನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಇದರ ಜೀವಾಳ. ಕಾವ್ಯ ಅಂತ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಇದೇ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ: "ವಿಶ್ವಲೋಕವೆ ಎನಗೆ ಗುರುಲಿಂಗ ಜಂಗಮ / ವಿಶ್ವವಿಸ್ತಾರವೆ ನೀವಯ್ಯ ತಂದೆ / ಇದೆ ವಿಶ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಭವ್ಯಶಿವಪೂಜೆ / ಇದೆ ಮಹಾ ಮಂಗಲಾರತಿ ಬ್ರಹ್ಮಭವ್ಯಕ್ಕೆ"[207]

6.4.4 ಇತರೆ ಆಶಯಗಳು:

ಪ್ರಬಂಧದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ, ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಇತರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ಕಾರಣ ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಅನವಶ್ಯ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯ ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿದ ಒಂದೆರೆಡು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ತಾನಾಗಿಯೇ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತಾದರೂ ಕವಿ ಅದರ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣ ಕೋಮುವಾದ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅದರ ಲಕ್ಷ್ಯವೇ ಹರಿದಿಲ್ಲ.

6.4.5 ಒಟ್ಟಾರೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ':

"'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸೃಷ್ಟಿ. ಇದನ್ನು ಮೇರುಕೃತಿ 'ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿ' ಎಂದು ಪಂಡಿತರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ" ಎನ್ನುವ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಇದನ್ನು 'ವಿಶ್ವಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.[208] ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಆಚಾರ್ಯಕೃತಿ' ಅಥವಾ 'ಮೇರುಕೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆದ ಪಂಡಿತರು ಯಾರು ಎಂದು ಅವರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಈ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಹತ್ತೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿರಾಶೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಈ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'ವೇ. ಮಾನವನನ್ನೇ ಕಥಾನಾಯಕ ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವುದು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಂತಹ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಕಥಾನಾಯಿಕೆಯಾಗಿರುವುದು, ಭೂಲೋಕವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿಯುಳ್ಳದ್ದು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಬಡತನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಭವಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಇದೇ ಕಾವ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ 'ಭವ್ಯಮಾನವ' ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಹೋದ ಪ್ರಯೋಗಕಾವ್ಯ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ತೀರಾ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಇದಲ್ಲದೇ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಕತೆಯನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ಸೋತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೊಂದರ ಗೈರು ಹಾಜರಿ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸೋಲು ತಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಮೂರು ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ, ಅದೂ

ಯಾರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗದ ಒಡಪಿನಲ್ಲಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ! ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಭಾಗ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಳವಂಡಗಳಿಂದಲೇ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಕತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕತ್ತಲೆಯ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನಲೆಯಂತೆ ಬರುವ ಒಂದಿಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳು ಕಥೆಗೆ ಜೀವ ತುಂಬುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆಯಾದರೂ 900 ಪುಟಗಳ ಈ ಬೃಹತ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಏನೂ ಅಲ್ಲ ಅನ್ನುವಂತಾಗಿವೆ.

"ಭವ್ಯಮಾನವದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲ ಮೃತ್ಯುಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಲೋಕಪ್ರೀತಿ ಎಂದು ಥಟ್ಟನೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದದ್ದು ಮೃತ್ಯುಪ್ರಜ್ಞೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದು" ಎನ್ನುವ ಎಚ್.ಆರ್.ಅಮರನಾಥ ಅವರ ಮಾತನ್ನು[209] ಒಂದಿಷ್ಟು ಬದಲಿಸಿ "ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳೂ ಸಹ ಬಹುವಾಗಿ ಶರಣರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ ಅಂಶಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸದನ್ನೇನೂ ಹೇಳದ, ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಹತ್ತಾರುಬಾರಿ ಹೇಳುವ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವಿಯಲ್ಲದ ಯಾರಿಗಾದರೂ ತೀರಾ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ ಈ 'ಭವ್ಯಮಾನವ'. ಹೀಗಾಗಿ ಇದನ್ನು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದರ ಗಾತ್ರವನ್ನೇ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

0–0–0–0–0

---

1 ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ವಿನಾಯಕ ವಾಙ್ಮಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಪರವಾಗಿ ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982, ಸಂಪುಟ: 1, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪುಟ : vi.

2 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: vi.

3 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: vi.

4 ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಡಾ. ಜೆ.ಕೆ. ರಮೇಶ ಅವರ 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.ಯ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

5 ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ವಿನಾಯಕ ವಾಙ್ಮಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಪರವಾಗಿ ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: xiii.

6 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 41–42.

7 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 191.

8 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 240.

9 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 244.

10 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2 ಪುಟ: 447–448.

11 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2 ಪುಟ: 448.

12 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2 ಪುಟ: 448.

13 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2 ಪುಟ: 700.

14 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 700.

15 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: xix.

16 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: xix.

17 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: xx.

18 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: xxv.

19 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 71.

20 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 89.

21 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 90.

22 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 90.

23 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 90.

24 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 230.

25 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 230.

26 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 232.

27 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 236.

28 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 277–278.

29 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 277–279.

30 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 279.

31 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 279–280.

32 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 281.

33 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 281–282.

34 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 283.

35 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 283.

36 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

37 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

38 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

39 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

40 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

41 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 318.

42 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 326.

43 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 326.

44 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 329.

45 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 331.

46 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 336.

47 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 336.

48 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 337.

49 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 337.

50 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 337.

51 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 338.

52 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 454.

53 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 454.

54 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 455.

55 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 467–468.

56 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 475.

57 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 475.

58 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 481.

59 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 482.

60 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 482.

61 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 484.

62 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 484.

63 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 485.

64 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 83.

65 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 19.

66 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 19.

67 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 17.

68 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 36.

69 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 40.

70 ಡಾ.ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಾಲೋಕನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳುರು, 1995, ಪುಟ: 175.

71 ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ವಿನಾಯಕ ವಾಙ್ಮಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಪರವಾಗಿ ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 138.

72 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 138.

73 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 359.

74 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 359.

75 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 383.

76 ಡಾ.ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಾಲೋಕನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳುರು, 1995, ಪುಟ: 176.

77 ಎಚ್.ಆರ್. ಅಮರನಾಥ, ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1987, ಪುಟ: 27.

78 ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ವಿನಾಯಕ ವಾಙ್ಮಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಪರವಾಗಿ ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 374.

79 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 374.

80 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 703.

81 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 667.

82 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 272.

83 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 170.

84 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 1, ಪುಟ: 170.

85 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 178.

86 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ: 2, ಪುಟ: 688.

87 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ 2, ಪುಟ: 688.

88 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ 1, ಪುಟ: 346.

89 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ 1, ಪುಟ: 125.

90 ಅದೇ, ಸಂಪುಟ 1, ಪುಟ: 125.

91 ಡಾ.ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪು: 857–858.

92 ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ.ಎಚ್.ಜೆ.ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992, ಪುಟ: 858.

93 ಅದೇ.

94 ಡಾ.ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಾಲೋಕನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳುರು, 1995, ಪು: 255.

95 ಡಾ.ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.)ಪುಟ: 303.

96 ಡಾ.ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ವಿನಾಯಕರ ಕಾವ್ಯ, ಮಾರ್ಗ, ಸಂಪುಟ–1, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ತುಂಗಾ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮು. 1995, ಪುಟ: 611.

97 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: vii-viii.

98 ಅದೇ, ಪುಟ: vii-viii.

99 ಅದೇ, ಪುಟ: viii.

100 ಅದೇ, ಪುಟ: vii.

101 ಅದೇ, ಪುಟ: viii.

102 ಅದೇ, ಪುಟ: viii.

103 ಅದೇ, ಪುಟ: 6.

104 ಅದೇ, ಪುಟ: 6.

105 ಅದೇ, ಪುಟ: 7.

106 ಅದೇ, ಪುಟ: 7.

107 ಅದೇ, ಪುಟ: 50.

108 ಅದೇ, ಪುಟ: 7.

109 ಅದೇ, ಪುಟ: 25.

110 ಅದೇ, ಪುಟ: 25.

111 ಅದೇ, ಪುಟ: 25.

112 ಡಾ. ಎಸ್. ಬಾಲಚಂದ್ರ ರಾವ್, ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1991, ಪುಟ: 16.

113 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 37.

114 ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಣೀತ 'ಮಂತ್ರಮಾಂಗಲ್ಯ' ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುಮಿತ್ರರ ಎದುರು ನೂತನ ವಧುವರರು ಘೋಷಿಸುವ ವಿವಾಹ ಸಂಹಿತೆಯ 15 ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದು 4ನೇಯದು.

115 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 44.

116 ಅದೇ, ಪುಟ: 44.

117 ಅದೇ, ಪುಟ: 44.

118 ಅದೇ, ಪುಟ: 97.

119 ಅದೇ, ಪುಟ: 37.

120 ಅದೇ, ಪುಟ: 39.

121 ಕುವೆಂಪು, ಇಂದಿನ ದೇವರು, ಪಾಂಚಜನ್ಯ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. (9ನೇಮು) 1999, ಪುಟ: 34.

122 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 55.

123 ಅದೇ, ಪುಟ: 39.

124 ಅದೇ, ಪುಟ: 65.

125 ಅದೇ, ಪುಟ: 243.

126 ಅದೇ, ಪುಟ: 243.

127 ಅದೇ, ಪುಟ: 243.

128 ಅದೇ, ಪುಟ: 243.

129 ಅದೇ, ಪುಟ: 243.

130 ಜವಹರಲಾಲ್ ನೆಹರು, ('ಡಿಸ್ಕವರಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ' ದಲ್ಲಿ) ಉದ್ಧೃತ: ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, 'ಹೊಸತು' ವಿಶೇಷಾಂಕ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2006. ಪುಟ: 37.

131 ಅದೇ.

132 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 148.

133 ಅದೇ, ಪುಟ: 148.

134 ಅದೇ, ಪುಟ: 166.

135 ಅದೇ, ಪುಟ: 178.

136 ಅದೇ, ಪುಟ: 193.

137 ಅದೇ, ಪುಟ: 193.

138 ಅದೇ, ಪುಟ: 201.

139 ಅದೇ, ಪುಟ: 58.

140 ಅದೇ, ಪುಟ: 58.

141 ಅದೇ, ಪುಟ: 73.

142 ಅದೇ, ಪುಟ: 73.

143 ಅದೇ, ಪುಟ: 165.

144 ಅದೇ, ಪುಟ: 165.

145 ಅದೇ, ಪುಟ: 165.

146 ಅದೇ, ಪುಟ: 105.

147 ಅದೇ, ಪುಟ: 105.

148 ಅದೇ, ಪುಟ: 105-106.

149 ಅದೇ, ಪುಟ: 156.

150 ಅದೇ, ಪುಟ: 128.

151 ಅದೇ, ಪುಟ: 154.

152 ಅದೇ, ಪುಟ: 157.

153 ಅದೇ, ಪುಟ: 157.

154 ಅದೇ, ಪುಟ: 158–159.

155 ವಿವರಕ್ಕೆ ಡಾ. ಶಿವರಾಮ್ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' (ಕನ್ನಡದ ಆರಂಭಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನ) ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರ: ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಮಂಗಳೂರು.

156 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 161–162.

157 ಅದೇ, ಪುಟ: 169.

158 ಅದೇ, ಪುಟ: 14.

159 ಅದೇ, ಪುಟ: 21.

160 ಅದೇ, ಪುಟ: 21.

161 ಚಲನಚಿತ್ರವೊಂದರ ಚಿತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಕೃಷ್ಣಮೃಗಗಳನ್ನು ಕೊಂದ ಆರೋಪ ಸಾಬೀತಾದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಸ್ತಾನದ ಜೋದಪುರ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಹಿಂದಿ ಚಿತ್ರನಟ ಸಲ್ಮಾನ್ ಖಾನ್‌ಗೆ 1998ರಲ್ಲಿ 5 ವರ್ಷಗಳ ಜೈಲುಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಿತು. ಮುಂದೆ ಸುಪ್ರೀಂ ಕೋರ್ಟ್ ಕೂಡ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು.

162 ಹಂಪನಾ, ಚಾರುವಸಂತ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2003, ಪುಟ: 21.

163 ಅದೇ, ಪುಟ: 21.

164 ಅದೇ, ಪುಟ: 21.

165 ಅದೇ, ಪುಟ: 23.

166 ಅದೇ, ಪುಟ: 23.

167 ಅದೇ, ಪುಟ: 49.

168 Chakori- A Novel By Chandrashekhar Kambar-Taranslated by O. L. Nagabhushana Swamy and Pranava Manjari-Penguin Books, New Delhi ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

169 "This is not an epic in the mode of Milton or Vergil" Introduction -Chakori- A Novel By Chandrashekhar Kambar-Taranslated by O. L. Nagabhushana Swamy and Pranava Manjari-Penguin Books, New Delhi - Ref: "A legend and a lament"- Review by Himmat Sing Gill, Spetrum,The Sundy Tribune , July 23, 2000.

170 ಡಾ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ, ಗ್ರಾಮಭಾರತದ ಶತಮಾನದ ಕಥನ (ಕುಂ.ವೀ. ಅವರ 'ಅರಮನೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ), ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 15.01.2006.

171 ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕಂಬಾರರ ಮಡಿಲಲ್ಲಾಡುವ ಜಾನಪದ ಕೂಸು, ಮಯೂರ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ, 2008, ಪುಟ: 140.

172 ಡಾ.ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ, ಮಯೂರ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ, 2008, ಪುಟ: 60. ('ಶಿಖರಸೂರ್ಯ' ಕಂಬಾರರ ಇಂಥದೇ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿ.)

173 ಅದೇ.

174 ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ, ಕಂಬಾರರ ಮಡಿಲಲ್ಲಾಡುವ ಜಾನಪದ ಕೂಸು, ಮಯೂರ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ, 2008, ಪುಟ: 13 & 140.

175 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಚಕೋರಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು-ಸಾಗರ, 1996, ಪುಟ: 97.

176 ಅದೇ, ಪುಟ: 122.

177 ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ, ಮಯೂರ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ, 2008, ಪುಟ: 65.

178 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಚಕೋರಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು-ಸಾಗರ, 1996, ಪುಟ: 81.

179 ಅದೇ, ಪುಟ: 103.

180 ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಸಮಾರೋಪ ಭಾಷಣ, 71ನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಮೂಡಬಿದಿರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ ದಿನಾಂಕ: 20/12/2003.

181 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಚಕೋರಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು-ಸಾಗರ, 1996, ಪುಟ: 9.

182 ಅದೇ, ಪುಟ: 46.

183 ಅದೇ, ಪುಟ: 68.

184 ಅದೇ, ಪುಟ: 81.

185 ಅದೇ, ಪುಟ: 168.

186 ಅದೇ, ಪುಟ: 127.

187 ಅದೇ, ಪುಟ: 46.

188 ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠ, ಭವ್ಯಮಾನವ, ರಾವೂರ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ ಮತ್ತು ಆದವಾನಿಯ ಮುಂಡಗಿರಿ ಕಲ್ಲುಮಠದ ಅಧಿಪತಿಗಳು, 1983, ಪುಟ: XLIII.

189 ಅದೇ, ಭವ್ಯಮಾನವದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ, ನಿಮ್ಮೊಡನೆ, ಪುಟ: XLIII.

190 ಕೌಶಿಕನನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಮಹದೇವಿ ಈ ರೀತಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಅವನೊಡನೆ ಕಾಮಜೀವನವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದಳು ಎನ್ನುವ ಹರಿಹರನ ವರ್ಣನೆ ಸತ್ಯಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಾರದು ಎಂದು ದೆಹಲಿ ವಿ.ವಿ.ಯಿಂದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪಡೆದ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ 'ಅಂಡಾಳ್, ಮಹದೇವಿ ಮತ್ತು ಮೀರ' ಎಂಬ

ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎಸ್. ವಿನೋದಾಬಾಯಿ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ನೋಡಿ: ಎಸ್.ವಿನೋದಾಬಾಯಿ, '**ಅಂಡಾಳ್, ಮಹದೇವಿ ಮೀರ**', ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ ಮೈಸೂರು, 1969, ಪುಟ: 115.

191 ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ವಿಧಿಸಿದ ಶರತ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೌಶಿಕನು ಅವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದ ಘಟನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಸುರತ ಶ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮಹಾದೇವಿ ಬಳಲಿ ಮಲಗಿದ್ದಾಗ' ಬಂದ ಮಹೇಶ್ವರರನ್ನು ಅವಳು ಕಾಣದಂತೆ ಕೌಶಿಕ ಮರಳಿ ಕಳಿಸಲು ಹೇಳುವುದು ಮೊದಲನೆಯ ತಪ್ಪು, ಶಿವಾರ್ಚನೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಕೌಶಿಕ ಮುಟ್ಟಿದುದು ಎರಡನೆ ತಪ್ಪು, ನಗ್ನಳಾಗಿದ್ದ ಅವಳು ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯದೈವನ ಮಾತಿನಂತೆ ಬಟ್ಟೆ ಉಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬಟ್ಟೆಗೆ ಕೈಹಾಕಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ಸೆಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಮೂರನೆಯ ತಪ್ಪು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ "ಕೌಶಿಕನು ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಮುಟ್ಟಿದುದು ಮೊದಲನೆಯ ತಪ್ಪು; ರಾತ್ರಿ ಶಿವಪೂಜೆಯಾದನಂತರ ಕಣ್‌ಮುಚ್ಚಿ ಧ್ಯಾನದೊಳಿರುವಾಗ ಆಲಂಗಿಸಿದುದು ಎರಡನೆಯ ತಪ್ಪು; ಮಹೇಶ್ವರ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಆರಾಧನೆ ಮಾಡಿ ನಲಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕೌಶಿಕನು ಕಂಡು ಕೋಪಗೊಂಡು 'ಉಡಿ ಗೆಜ್ಜೆಯನಂಡಿಸು ಎಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದುದು ಮೂರನೆಯ ತಪ್ಪು.

192 ಷಟ್ಪದಿಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಖ್ಯಾತನಾದ ರಾಘವಾಂಕ ತನ್ನ 'ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

193 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ'ಗಳು ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು. ವೀರಶೈವ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಏನೂ ಅಲ್ಲದ', 'ಏನೂ ಇಲ್ಲದ', 'ಬರಿದು' ಎಂಬ ನಾಸ್ತಿಕ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಮಸ್ತವೂ ಲೀನವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಆಸ್ತಿಕ ತತ್ವ. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ, ಮುಕ್ತಿಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು.

194 ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ತಂದೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯರ ಹೆಸರುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿ ಇವೆ. ಹರಿಹರನ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವಭಕ್ತ ಮತ್ತು ಶಿವಭಕ್ತೆ, ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರ್ಮಲ ಮತ್ತು ಸುಮತಿ, ಮಾತೆಮಹಾದೇವಿಯರ ಪ್ರಕಾರ ಓಂಕಾರ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಮ್ಮ ಹೀಗೇ.

195 ಡಾ.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ: ನೋಡಿ ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ದಿ: 03.02.08. ಪುಟ: 4.

196 ಅದೇ.

197 ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ ಸಂಪುಟ: 3, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996, ಪು: 175.

198 ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠ, ಭವ್ಯಮಾನವ, ರಾವೂರ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ ಮತ್ತು ಆದವಾನಿಯ ಮುಂಡಗಿರಿ ಕಲ್ಲುಮಠದ ಅಧಿಪತಿಗಳು, 1983, ಪುಟ: xii & xiii.

199 ಅದೇ, ಪುಟ: 23.

200 ಅದೇ, ಪುಟ: 24.

201 ಅದೇ, ಪುಟ: 24.

202 ಅದೇ, ಪುಟ: 139.

203 ಅದೇ, ಪುಟ: 139.

204 ಅದೇ, ಪುಟ: 144.

205 ಅದೇ, ಪುಟ: 831.

206 ಅದೇ, ಪುಟ: 831.

207 ಅದೇ, ಪುಟ: 832.

208 ಅದೇ, ಪುಟ: vi & vii.

209 ಡಾ.ಎಚ್.ಆರ್. ಅಮರನಾಥ, ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1987, ಪುಟ: 64-65.

ಅಧ್ಯಾಯ - 7
ಸಮಾರೋಪ

7.1 ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಾಂಶ:

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಯಾ ವಿಭಾಗಗಳ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದು, ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಯುಗಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾತನ ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ, ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಕೆಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ, ಆ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಆಶಯಗಳ ಪ್ರಕಾರವೇ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಬಹುದು:

7.1.1 ಮತಮೌಢ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಪ್ರರೇಪಿತ 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ'ಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ದೇವರು ಧರ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ 'ದಾರ್ಶನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ'. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಕವಿಗಳು ಸ್ವಭಾವತಃ ಆಸ್ತಿಕರು. ಧರ್ಮ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ದೇವರು ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಗೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು. 'ಋಷಿ ಅಲ್ಲದವನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಲಾರ' ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಕವಿಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ, ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುತೇಕರ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಮತ್ತು 'ಪರಂಪರೆ' ಇವೆರೆಡನ್ನೂ ಬೆಸೆಯಲು ಹವಣಿಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅತ್ತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಮೂಢನಂಬಿಕೆ', 'ಕಟ್ಟುಕಥೆ', 'ಅಸಹಜತೆ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ, ಹಾಗೇ ಇತ್ತ ಪರಂಪರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ 'ಅಲ್ಪ ತಿಳಿವಳಿಕೆ', 'ಒರಟು ವಿಚಾರ', 'ಸೀಮಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ' ಎಂದು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದಾದ ಹತ್ತು ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಿಶ್ರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆ' ಹಾಗೆ 'ಶ್ರದ್ಧೆ' ಮತ್ತು 'ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ' ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಗೆರೆಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯ ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಹಾಗೇ ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು 'ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗಿನ

ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಎಂತಲೋ ಅಥವಾ 'ವೈಚಾರಿಕತೆಯೊಳಗಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಅಂತಲೋ ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

7.1.2 ಪರತಂತ್ರ-ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಿರಾಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ಆಶಯಗಳು:

ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲಾರ್ಧ ಭಾಗದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯಾದ 'ಪರತಂತ್ರದ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ' ಮತ್ತು ಮೊದಲಾರ್ದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಕೊನೆಯಾರ್ಧ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದ 'ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ' ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬೆನ್ನುಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು, ಮೊಯಿಲಿ ಮುಂತಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ವಿಶೇಷ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಭಾವನೆಯ ಬಲವರ್ಧನೆಗೆ ಶ್ರಮಿಸಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧ್ವನಿ ದಾಸ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ಏಕಾಧಿಕಾರವನ್ನಾಗಲಿ ಬೆಂಬಲಿಸುವಕಡೆ ಇರದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಕಡೆಗೇ ಇದೆ.

7.1.3 ಜಾತೀಯತೆ ವಿರುದ್ಧ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಮೌನವಹಿಸಿವೆ. ಮೌನವಾಗಿರುವ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಮನೋಭಾವನೆ ಮತಹಾಕದ ಮತದಾರರ ಮನೋಭಾವನೆಯಂತೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೃತಿಗಳ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಳಂಕ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು. ಮೊಯಿಲಿ, ಹಂಪನಾ ಮುಂತಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೆಲ ವಿಶೇಷ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ. ಯಾವೊಂದು ಕಾವ್ಯವೂ ಈ ಜಾತೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನಾಕಾರರರ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ.

7.1.4 ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯಗಳು:

ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶವಾಗಿ-ಅಂದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತು ಬಡವರು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ-ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದ್ದು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಬಹುದಾದರೂ ಅವು ಯಾವೂ ಈ ತರತಮವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿಲ್ಲ. ಕೆಲವಂತೂ ಸ್ಪಸ್ಟವಾಗಿ ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿವೆ. ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ ಇವರ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

7.1.5 ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಿಲುವು ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಹಳಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವಷ್ಟು ಇವು ಕಟ್ಟಾ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು 'ಉದಾರವಾದಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ

ಎಂಬುದೇ ಅರಿವಿಗೇ ಬಂದಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಗಂಡಿಗೆ ಒಂದು ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಕಂಡಿವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳೂ ಮುಂದುವರೆಸಿವೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ತ್ರೀಸಮಾನತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ, ಮುಂತಾದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಲು ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಸ್ತ್ರವಾದ 'ಶೀಲದಭಾರ'ವನ್ನು ಅವಳ ತಲೆಯಿಂದ ಇಳಿಸಲು ಯಾವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಾದ 'ವೇಶ್ಯಾಮಾದರಿ' ಮತ್ತು 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ' ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನದು 'ಪತಿವ್ರತಾ ಮಾದರಿ.' ಎನ್ನಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬಯಸುವ ಗಂಡಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದ (ಪ್ರೀತಿಯಿಲ್ಲದ ಅಲ್ಲ) ಸ್ವತಂತ್ರ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಬಲ್ಲ ಹೊಸ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಹುಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

7.1.6 ಮೂಲಭೂತವಾದ, ಕೋಮುವಾದ, ಜನಾಂಗಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸೌಹಾರ್ದ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಇಲ್ಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಲು ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ'ನಲ್ಲಿ ಬೇರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಈ ಅಂಶ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೂವುಹಣ್ಣುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಹಂಪನಾ, ಕಂಬಾರ, ಗೋಕಾಕ ಮತ್ತು ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಗೋಕಾಕರ ಬೃಹದ್ಗಾತ್ರದ 'ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ'ಯ ಜೀವಾಳವೇ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿಯವರ ಶಾಕುಂತಲಾ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪೂರಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ದೊಡ್ಡ ವೇದಿಕೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಮೊಯಿಲಿಯವರ ಕಾವ್ಯವಂತೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆಸ್ಪದಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಸೌಹಾರ್ದ ಬದುಕನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನಾಗಲೀ, ಜನಾಂಗೀಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದವನ್ನಾಗಲೀ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಡಿಬದುಕುವ ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

7.1.7 ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಆಶಯಗಳು:

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತವನ್ನು ನಡುಗಿಸಿದ ಎರಡು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದ ಪ್ರೇರೇಪಿತ ಜನಾಂಗ ಶ್ರೇಷ್ಠತಾವಾದವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾಗತೀಕರಣ. ಇಲ್ಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಷಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಈ ಅಂಶದ ಪ್ರಕಾಶನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಜಾಗತೀಕರಣದ ದಾಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಅನ್ನುವುದು ವಿನಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಒಂದೆರೆಡು ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾಡಿವೆ.

7.1.8 ಕದನಪ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ಕದನಕುತೂಹಲಗಳ ವಿರುದ್ಧ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯಗಳು:

ಇಲ್ಲಿನ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವೂ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬುದು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಗೆಲುವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸೋಲು ಎಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವೆರೆಡು ಸೋಲುಗಳೇ, ಗೆದ್ದವರದ್ದು ಚಿಕ್ಕಸೋಲು ಸೋತವರದ್ದು ದೊಡ್ಡ

ಸೋಲು ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುದ್ಧಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಕಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಎರಡು ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮತ್ತು ದಿನನಿತ್ಯ ಯುದ್ಧಭೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆ ಮೂಲಕ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕುವೆಂಪು, ಮೊಯಿಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಂತೆಯೇ ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ ಇಂತಹ ಯುದ್ಧವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮ ಮೆಚ್ಚುವಂಥದ್ದು.

7.2 ಉಪಸಂಹಾರ:

"ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಯಿಲೆ ಇದ್ದಂತೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವವರು ಓದುಗರಿಗೆ ಬೆನ್ನುಕೊಟ್ಟು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ." ಇದು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ.ರಹಮತ್ ತರೀಕರೆ ಅವರ ಟೀಕೆ.[1] ಮುಂದುವರೆದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅವು ಓದುಗರನ್ನು ತಲುಪಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ 'ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ' ಅನ್ನು ಸಹ ಬಹಳ ಜನ ಓದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈಗಲೂ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೆಬ್ಬಯಕೆಗಾಗಿ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ" ಎಂದು.[2] ಹೀಗಾಗಿಯೇ "ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕು" ಎಂದು ಅವರು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಸಲಹೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[3]

ರಹಮತ್ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಯಿಲೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೋ ಅದರ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಎರಡನ್ನೂ ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಯಿಲೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾಯಿಲೆ ಹೌದೇ ಎಂಬುದು. ಅವರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಎರಡು. ಮೊದಲನೆಯದು 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಪ್ರಕಾರ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಓದುಗರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹೆಬ್ಬಯಕೆಯೇ (ಬಹುಶಃ ಮಹಾಕವಿ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯ) ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. "ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶ್, ಭೈರಪ್ಪ ಅವರಂತಹ ಲೇಖಕರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು ಓದುಗರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿವೆ"[4] ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಓದುಗರು ಯಾವತ್ತೂ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕಡಿಮೆಯೇ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವವರು ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಲು ನಾನು ಪಡೆದಾಗ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಾಲಯಕ್ಕೆ ಸರಬರಾಜಾಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಿದ್ದರೂ ಅನೇಕವಕ್ಕೆ ನಾನೇ ಮೊದಲನೇ ಓದುಗನಾಗಿದ್ದೆ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟದಿರುವ ಪ್ರಕಾರವೊಂದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನು ಎಂಬ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಗೌರವಿಸುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಮತವನ್ನು ಎತ್ತಲಿಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗದು ಎಂಬುದು ಯಾರಾದರೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಸಂಗತಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ಅವು 'ಅನಗತ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಅಪ್ರಸ್ತುತ' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಬಲವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ ಅಂತಹ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಗದ್ಯಬರಹಗಾರರಲ್ಲ. ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಗದ್ಯಬರಹಗಾರರನೇಕರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನಾಕಾರರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಅಡ್ಡಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದುವೇಳೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ರಚಿಸುವ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಅವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಪಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮದ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡಿ, ಆ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಕೆಲವೇ ಜನ ಓದುವ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವರ್ಷ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಷ್ಟ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಿತ್ತೇನೋ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟಿರುವ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಸಾಹಿತಿಗಳು ಇಂತಹ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಾಭ' ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಷ್ಟ' ಎಂದು ಅಲ್ಲ.

ರಹಮತ್ ಅವರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶ ಈ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಧ್ಯತೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಖಂಡಿತಾ ಒಪ್ಪಲಾಗದು. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉಪ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಾಗಿ ವಿವಿಧ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ಪಂದನ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆ, ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ಬೆನ್ನುಹಾಕಿ ಯಾವುದೋ ಲೋಕದ ಕಟ್ಟುಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಅವು ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾಲದ ವಿದ್ಯಮಾನ-ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಮೇಲೆ ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಎಷ್ಟೇ ಇದ್ದರೂ ಈ ಇತಿಮಿತಿಗಳಿಂದ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಯಿಲೆ' ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಯಿಲೆ ಸ್ವರೂಪದ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ರಚಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ ಮನಸ್ಸಿನ ಲೇಖಕ ಬರೆಯುವ ಕೃತಿ ಅದು ಕಾವ್ಯವಿರಲಿ, ಕಥೆ-ಕಾದಂಬರಿ ಇರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಯಿಲೆ ಅನುವಂಶೀಯವಾಗಿ ತಂದೆತಾಯಿಯರಿಂದ ಮಗುವಿಗೆ ಬರುವ ಕಾಯಿಲೆಯಂತೆ ಬಂದೇಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ 'ಮುಕ್ತಮನಸ್ಸಿನ'[5] ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಬರೆಯುವ ಕೃತಿ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ರೋಗರಹಿತವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯ ಶಿಶುವಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮೇಲಾಗಿ 'ಕಾಯಿಲೆ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಸ್ವಾಸ್ಥವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು 'ಅನುಪಯುಕ್ತ', 'ನಿರುಪಯುಕ್ತ' ಅಥವಾ 'ಅನವಶ್ಯಕ' ಎಂದು

ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೆಡಿಸುವ 'ಕಾಯಿಲೆ' ಎಂದಾಗಲೀ 'ರೋಗಗ್ರಸ್ಥ'ವೆಂದಾಗಲೀ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆನಿಸುವ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದರಲ್ಲೂ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ನಿಭಾಯಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ.

0-0-0-0-0

---

1 ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.ಯ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ 'ಚಕೋರಿ' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಿಂದ ದಿ.22.03.2006 ರಂದು ಏರ್ಪಾಡಾಗಿದ್ದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಸಂವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಮುಡಿಸುತ್ತಾ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರೆಂದು ವರದಿಯಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ: ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಮಾರ್ಚ್ 23, 2006.

2 ಅದೇ.

3 ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸರ್ಕಾರಿ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜಿನ ಸಮ್ಮೇಳವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಅವರು ಆಡಿದ ಮಾತನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಈ ರೀತಿ ವರದಿ ಮಾಡಿದೆ: "Kannada writers have great respect for epics, but these epics are nor associated with contemporary problems". He suggested that writers must come out of this mindset. Ref: Deccan Herald, Daily, Davanagere edition, Feb 23, 2007, page:3.

4 ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.ಯ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ 'ಚಕೋರಿ' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಿಂದ ದಿ.22.03.2006 ರಂದು ಏರ್ಪಾಡಾಗಿದ್ದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಸಂವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದರೆಂದು ವರದಿಯಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ: ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಮಾರ್ಚ್ 23, 2006.

5 ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸು' ಎಂಬುದನ್ನು ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾರಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಲೇಖಕನನ್ನು ಹೀಗೆ 'ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನ ಲೇಖಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧ – 1

ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳು

(ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಹತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮೂಲಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಆರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವೆ.)

1. ಕುವೆಂಪು, 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರದ ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ತನ್ನ ಜನಪ್ರಿಯ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ 1995 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಆವೃತ್ತಿ. ಪುಟಗಳು: 18+897=915 (1/8 ಕ್ರೌನ್).

2. ಶ್ರೀನಿವಾಸ (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), 'ಶ್ರೀರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ', ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಬೆಂಗಳೂರು ಇವರಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿಯ ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ. 1992, (ಪ್ರ.ಮು.1972), ಪುಟಗಳು: 10+346+22=378 (1/8 ಕ್ರೌನ್).

3. ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ, 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ' ಮಾಹೇಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ನಂ: 1, ಆರ್.ಟಿ.ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು ಇವರಿಂದ 2001, 2002, 2003, 2004 ಹಾಗೂ 2005 ಈ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಥಮ, ದ್ವಿತೀಯ, ತೃತೀಯ, ಚತುರ್ಥ ಹಾಗೂ ಪಂಚಮ ಸೋಪಾನ ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ಐದು ಸೋಪಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪ್ರಥಮ ಆವೃತ್ತಿಗಳು. ಪುಟಗಳು: (24+513)+(32+546)+(44+468)+(78+632) = 2337. (1/8 ಕ್ರೌನ್).

4. ಪು.ತಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, 'ಶ್ರೀ ಹರಿಚರಿತೆ', ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು–4, ದ್ವಿತೀಯ ಮುದ್ರಣ. 2001, (ಪ್ರ.ಮು.1988), ಪುಟಗಳು: 14+190=204 (1/8 ಕ್ರೌನ್).

5. ಸಮೇತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮರಾಯ, 'ಶಾಕುಂತಲಾ', ರಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, 1971. ಪುಟಗಳು: 12+640=652. (1/8 ಕ್ರೌನ್).

6. ಸುಜನಾ, 'ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ', ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು–4, 1999. ಪುಟಗಳು: 24+426=450 (1/8 ಕ್ರೌನ್).

7. ವಿನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣ ಗೋಕಾಕ್, 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ' (ಸಂಪುಟ: 1&2), ವಿನಾಯಕ ವಾಙ್ಮಯ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಪರವಾಗಿ ಐ.ಬಿ.ಎಚ್.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982. ಪುಟಗಳು: (38+573)+(8+762)=1381 (1/8 ಡೆಮಿ).

8. ಹಂಪನಾ, 'ಚಾರುವಸಂತ', ಪ್ರ: ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, 5ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು–18, 2003, ಪುಟಗಳು: 12+256=258. (1/8 ಡೆಮಿ).

9. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, 'ಚಕೋರಿ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು–ಸಾಗರ. 1996, ಪುಟ: 172, (1/8 ಡೆಮಿ).

10. ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠ, 'ಭವ್ಯಮಾನವ', ಪ್ರ: ರಾವೂರ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ ಮತ್ತು ಆದವಾನಿಯ ಮಂಡಗಿರಿ ಕಲ್ಲುಮಠದ ಅಧಿಪತಿಗಳು, 1983. ಪುಟಗಳು: 60+832=892 (1/8 ಡೆಮಿ).

0–0–0–0–0

ಪರಾಮರ್ಶನ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥಗಳು

(ಕೃತಿಗಳು ಅವುಗಳ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರುಗಳ ಅಕಾರಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ)

ಅ.ಕನ್ನಡ:

1. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. ಡಾ., ಭವ್ಯ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಗಳ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗಮ: ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ. (ಸಂ:ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ) ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005.

2. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. ಡಾ., ಸಂಸ್ಕಾರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, 1963.

3. ಅಮರನಾಥ ಎಚ್.ಆರ್., ಮೂರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1987.

4. ಅಶೋಕ ಟಿ.ಪಿ., ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) 1992 (3ನೇ ಮುದ್ರಣ).

5. ಅಶೋಕ ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ), ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು–ಸಾಗರ, 2005.

6. ಅಶೋಕ ಟಿ.ಪಿ. (ಸಂ), ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, 1994.

7. ಇನಾಂದಾರ್, ವಿ.ಎಂ., ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಶ್ರೀ ರಾಮ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ–ಒಂದು ಸಮಾಲೋಕನ, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, 1980.

8. ಕಣವಿ ಚನ್ನವೀರ, ಸೀಮೋಲ್ಲಂಘನ, ಕನ್ನಡ ಕಸ್ತೂರಿ–7, (ಸಂ:ಸಿ.ಎಸ್.ರಾಮಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರರು) ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2006 (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ).

9. ಕಮಲಮ್ಮ.ವಿ.ಡಾ., ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳು, (ಉಸ್ಮಾನಿಯ ವಿ.ವಿ. ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 1994.

10. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., ಡಾ., ಮಾರ್ಗ ಸಂಪುಟ: 1, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ, ತುಂಗಾ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮು. 1995 (ಮೊ.ಮು.1988).

11. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಪ್ರೊ. ಮತ್ತು ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ (ಸಂ), ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, (ಡಾ.ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಬರಹಗಳು ಸಂಪುಟಂ: 1, ಕ.ಸಂ. ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996.

12. ಕುರ್ತುಕೋಟಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಪ್ರೊ, ಬಯಲು ಆಲಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, ದ್ವಿ.ಮು. 1997.

13. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಎನ್.ಕೆ. ಡಾ., ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ವಿನಾಯಕ ಮಹಾದರ್ಶನ, ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1986.

14. ಕುವೆಂಪು, ಕವಿಯ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿ, ದ್ರೌಪತಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1998 (6ನೇ ಮುದ್ರಣ).

15. ಕುವೆಂಪು, ಕವಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಪರತಂತ್ರತೆ, ದ್ರೌಪತಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1998 (6ನೇ ಮುದ್ರಣ).

16. ಕುವೆಂಪು, ಪಾಂಚಜನ್ಯ. ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. (9ನೇಮು) 1999. (ಮೊ.ಮು.1933)

17. ಕುವೆಂಪು, ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, (4ನೇ ಮು.) 1992. (ಮೊ.ಮು.1967).

18. ಕುವೆಂಪು, ಮಂತ್ರ ಮಾಂಗಲ್ಯ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿ 2002, (ಪ್ರ.ಮು.1967).

19. ಕುವೆಂಪು, 'ಜೇನಾಗುವಾ' ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1952.

20. ಕುವೆಂಪು, ಅನಿಕೇತನ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1963.

21. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್ ಸಿ.ಪಿ. (ಸಂ), ಸಂಪುಟ:13 (ಜನ್ನ ಸಂಪುಟ) ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, 2007.

22. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಎ.ಆರ್. ಡಾ., ವಚನ ಭಾರತ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, 8ನೇ ಮು. 1993, (ಮೊ.ಮು.1950).

23. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ ಎ.ಆರ್. ಡಾ., ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕ, (ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ, ಸಂ: ಕೆ.ವಿ.ಪುಟ್ಟಪ್ಪ) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1990.

24. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ಡಾ., ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ: 6, ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಚಿಕೆ: 1&2, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, ಜನವರಿ-ಡಿಸೆಂಬರ್ 2004.

25. ಕೊಪ್ಪರ ಶೈಲಜಾ ಡಾ., ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, 1995.

26. ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮಿತಿ, ಬಾಬಾ ದತ್ತ ವಿವಾದದ ಸುತ್ತ (ಬೆಂಕಿಯಾಗಲೊಲ್ಲದ ಬೆಳಕು), ಕರ್ನಾಟಕ ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದ ವೇದಿಕೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, 2005.

27. ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ (ಅನು), ಡಾ. ವಿ.ಆರ್. ನಾರ್ಲಾ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಬರಹಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001.

28. ಗಾಂಧಿ ಮೋ.ಕ., ಆತ್ಮಕಥೆ ಅಥವಾ ನನ್ನ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ (ಅನು: ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), ನವಜೀವನ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಅಹಮದಾಬಾದ್, 1995.

29. ಚೆನ್ನಿ ರಾಜೇಂದ್ರ ಡಾ., ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ, 'ಮಯೂರ' ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ 2008.

30. ಚೇಲಿಶೇವ್ ಇ. ಮತ್ತು ಲೀತ್‌ಮನ್ ಎ., ಮಹಾಮೈತ್ರಿಯ ಪರಂಪರೆಗಳು, ರಾದುಗಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ, ಅನು: ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, 1989.

31. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ. ಡಾ., ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್: ಧ್ಯೇಯ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998.

32. ಜವರೇಗೌಡ ದೇ. ಡಾ., ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಂ.2 ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾಪರಿಷತ್ತು, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 1989.

33. ಜವರೇಗೌಡ ದೇ. ಡಾ., (ಸಂ) ವಿಚಾರಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕರೆ. ಭಾರತ ಜನ ಜ್ಞಾನ ವಿಜ್ಞಾನ ಜಾಥಾ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996.

34. ಜವರೇಗೌಡ ದೇ. ಡಾ., ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1985.

35. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್. ಡಾ., ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ-ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಚಯ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, 1998 (ದ್ವಿ.ಮು.)

36. ತಿಮ್ಮೇಗೌಡ ನೋ.ಸಂ. ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಮನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005.

37. ತೇಜಸ್ವಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ಕೆ.ಪಿ., ಹೊಸದಿಂಗಂತದೆಡೆಗೆ (ಮುನ್ನುಡಿ), ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಷ್ಟಾಫೀಸು, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 4ನೇ ಮುದ್ರಣ 1999, (ಮೊ.ಮು. 1973).

38. ತೋಳ್ಪಾಡಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ, ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿಯ ವಲ್ಮೀಕ:ಕುವೆಂಪು, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005.

39. ದಿಬ್ಬದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಡಾ., ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ: 7 (ನಾಗಚಂದ್ರ ಸಂಪುಟ), ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2007.

40. ದಿವಾಕರ ರಂಗನಾಥ, ಗೀತೆಯ ಗುಟ್ಟು, ಲೋಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ - ಬೆಂಗಳೂರು, 1989 (6ನೇ ಮು.)

41. ದೊರೆಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್.ಎಸ್. ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಸಿ.ಆರ್., ಗೋರಾ-ನಾಸ್ತಿಕವಾದಿಯೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998.

42. ಧರ್ಮರಾವ್ ತಾಪಿ, (ಅನು: ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆ), ವಿವಾಹ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಪೂರ್ವೋತ್ತರ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣ: 1993 ನಾಲ್ಕನೇ ಮುದ್ರಣ: 1998.

43. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್ ಡಾ. ಮತ್ತು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಪ್ರೊ. (ಸಂ), ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ, (ಡಾ.ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಬರಹಗಳು ಸಂಪುಟಂ: 2) ಕ.ಸಂ. ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998.

44. ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಡಾ., ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕಥನ : ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ:ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005.

45. ನರೋಡೆ ಅಶೋಕ ಡಾ., ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾ, 'ಸಂಕ್ರಮಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕ, (ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ -ಚಂಪಾ), ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 350 (ಜುಲೈ-ಆಗಸ್ಟ್, 2003).

46. ನರೋಡೆ ಅಶೋಕ ಡಾ., 'ಹಿಂಗಮಿರೆ ಅವರ ಬುದ್ಧ ಕಾವ್ಯದರ್ಶನ' 'ಸಂಕ್ರಮಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕ, (ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ -ಚಂಪಾ), ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 356 (ಜುಲೈ-ಆಗಸ್ಟ್, 2004).

47. ನಾಗಭೂಷಣ ಡಿ.ಎಸ್., (ಸಂ), ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005.

48. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್., ಮಾದಪ್ಪನ ಕತೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಮಾತು ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಬಗೆ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಸಂ: 1, (ಸಂ: ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ), ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2005.

49. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. ಡಾ., ಪ್ರಳಯದ ನಡುವಿನ ವಸಂತ (ಮುನ್ನುಡಿ), ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ, (ಆಯ್ದ ಉರ್ದು ಕಥೆ,ಕವನಗಳ ಆಯ್ದ ಅನುವಾದ ಕೃತಿ), ಕ.ಸಂ.ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990.

50. ನಾಗರಾಜ್.ಡಿ.ಆರ್.ಡಾ., ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಮ, ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ, (ಸಂ.ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಪುತ್ತೂರು, 1994.

51. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. ಡಾ., ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ: ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆ, ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಿಚಾರ ವೇದಿಕೆ ಕರ್ನಾಟಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1997.

52. ನಾರಾಯಣ. ಪಿ.ವಿ. ಡಾ., ಕನ್ನಡತನ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯತೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ ಸಂಸ್ಥೆ, ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾ ಸಮಿತಿ, ಶಾಂತಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1991 (3ನೇ ಮು).

53. ನಾರಾಯಣರಾವ್ ಜಿ.ಟಿ. ಡಾ., ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ಆರನೇ ಮುದ್ರಣ).

54. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಜ.ಹೋ., ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2000.

55. ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಶಿವರಾಮ್ ಡಾ., ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ (ಕನ್ನಡದ ಆರಂಭಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಮಂಗಳೂರು.

56. ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಎಸ್.ವಿ. ಪ್ರೊ., ಕನ್ನಡ ಕಾಳಿದಾಸ ಮಹಾ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, 1994.

57. ಪೋತೆ ಎಚ್.ಟಿ. ಡಾ., ಅವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆ, ತಿಪ್ಪಣಂಬು ಪ್ರಕಾಶನ, ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, 2005.

58. ಪ್ರಭಾವತಿ ಎಸ್.ವಿ. ಡಾ., ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ, (ಪ್ರಥಮ ಸೋಪಾನದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನ), 'ಸಂಕ್ರಮಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕ, (ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ -ಚಂಪಾ), ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 339 (ಸೆಪ್ಟಂಬರ್-ಅಕ್ಟೋಬರ್, 2001).

59. ಪ್ರಭಾವತಿ ಎಸ್.ವಿ. ಡಾ., ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾನ್ವೇಷಣಂ : ಎರಡನೇ ಸೋಪಾನ, ಸಂಕ್ರಮಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕ, (ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ -ಚಂಪಾ), ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 340 (ನವೆಂಬರ್-ಡಿಸೆಂಬರ್, 2001.)

60. ಪ್ರಭಾವತಿ ಎಸ್.ವಿ. ಡಾ., ಮೊಯಿಲಿ ರಾಮಾಯಣ : ಸೋಪಾನ 4-5, 'ಸಂಕ್ರಮಣ' ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕ, (ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ -ಚಂಪಾ), ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 359 (ಜನವರಿ-ಫೆಬ್ರವರಿ 2005).

61. ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ,ಡಿ. ಡಾ., (ಸಂ), ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ-ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ, ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಬಸವೇಶ್ವರ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1991.

62. ಬಸವರಾಧ್ಯ ಎನ್. (ಸಂ) ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು (ಪರಿಷ್ಕೃತ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001.

63. ಬಾಲಚಂದ್ರ ಎಸ್. ಡಾ., ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. 1991.

64. ಬಿಳಿಮಲೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಡಾ., ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೇ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರ 'ದೇಶಿ' ಪುಸ್ತಕ ಕುರಿತು ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆ), ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, (24-01-1999).

65. ಭೈರಪ್ಪ ಎಸ್.ಎಲ್. ಡಾ., ದಾಟು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಜಂಗಮಮೇಸ್ತ್ರೀಗಲ್ಲಿ, ಬಳೇಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಮೂರನೇ ಮು. 1995. (ಮೊ.ಮು.1973).

66. ಭೈರಪ್ಪ ಎಸ್.ಎಲ್. ಡಾ., ಪರ್ವ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಜಂಗಮಮೇಸ್ತ್ರೀಗಲ್ಲಿ, ಬಳೇಪೇಟೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. ನಾಲ್ಕನೇ ಮು. 1995. (ಮೊ.ಮು.1979).

67. ಮಧು ಲಿಮಯೆ, (ಅನು: ಸನದಿ ಬಿ.ಎ.), ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂತರ್ಜಲ, (ಸಂ: ಪ್ರೊ.ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಡಾ. ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996.

68. ಮಲ್ಯ ಮಾಲಿನಿ ಬಿ. (ಸಂ), ಕಾರಂತ ವಿಚಾರ, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ವಿವೇಕಾನಂದ ಕಾಲೇಜು, ಪುತ್ತೂರು, ದ.ಕ., 1999.

69. ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ. ಡಾ., ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಕ್ರಮ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, 2002 (ಪರಿಷ್ಕೃತ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಸಂಸ್ಕರಣ).

70. ಮೂರ್ತಿರಾವ್ ಎ.ಎನ್., ದೇವರು, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. 5ನೇ ಮು. 1996,(ಮೊ.ಮು.1991).

71. ರಮೇಶ ಜಿ.ಕೆ. ಡಾ., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.ಯ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನ.

72. ರಮೇಶ ಜಿ.ಕೆ. ಡಾ., ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ-ಒಂದು ಅವಲೋಕನ, ಕಲ್ಲುಸಾರ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ.ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

73. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಡಾ., ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.).

74. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಡಾ., (ಸಂ), ಮಾತು ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಬಗೆ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಸಂಪುಟ : 1) ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2005.

75. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಡಾ., (ಸಂ), ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಸಂಪುಟ : 2) ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2005.

76. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಡಾ., ಪಾಠವಿನ್ನೂ ಬಾಕಿಯಿರುವಾಗಲೇ ತರಗತಿ ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ಪ್ರೊಫೆಸರ್, 'ಹೊಸತು' ಮಾಸಿಕ (ಸಂ: ಡಾ.ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮಾರ್ಚಿ 2004.

77. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಡಾ., ನಿಸಾರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಕಷ್ಟದ ಕವಿ, 'ಹೊಸತು' ಮಾಸಿಕ (ಸಂ: ಡಾ.ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 2006.

78. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ, ಎ.ಎಂ. ಡಾ., (ಸಂ), ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 3, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1994.

79. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ, ಎ.ಎಂ. ಡಾ., (ಸಂ), ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 4, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1995.

80. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ, ಎ.ಎಂ. ಡಾ., (ಸಂ), ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 7, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998.

81. ರಾಜಶೇಖರಯ್ಯ, ಎ.ಎಂ. ಡಾ., (ಸಂ), ಡಾ.ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂಪುಟ: 11, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999.

82. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣನ್ ಎಸ್. ಡಾ., ಹಿಂದೂ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ, (The Hindu View of Life), (ಅನು: ಕೋ ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ) ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1990.

83. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಜಿ. ಡಾ., (ಸಂ), ಹೊಸತು ವಿಶೇಷಾಂಕ: 2006. ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

84. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. ಡಾ., ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಎರೆಡು ಮುಖಗಳು: ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮರು ಓದು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ: ಸಂಪುಟ: 11, ಸಂಚಿಕೆ: 1 ಮತ್ತು 2, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, 2005.

85. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ. ಡಾ., ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾ ಪರಿಷತ್ತು, ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಮೈಸೂರು, 1992.

86. ವನದುರ್ಗ ರಂಗರಾಜ ಡಾ., ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಬಂಡಾಯ:ಕಾಲು ಶತಮಾನ, ಸಂ: ಡಾ. ಕಾ.ವೆಂ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ) ಮೈಸೂರು, 2006.

87. ವಸಂತಕುಮಾರ್ ತಾಳ್ತಜೆ ಡಾ., ಆಧುನಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆ, (ಸಂ): ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಸಂಚಿಕೆ: 337 (ಮೇ–ಜೂನ್ 2001).

88. ವಿನೋದಾಬಾಯಿ ಎಸ್., ಅಂಡಾಳ್ ಮಹದೇವಿ ಮೀರ,(ದೆಹಲಿ ವಿ.ವಿ.ಯ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಅಧ್ಯಯನ) ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, 1969.

89. ವಿನೋಬಾ, ಗೀತಾ ಪ್ರವಚನ, (ಅನು: ಸಿದ್ಧವನಹಳ್ಳಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಜೂನ್, 1988 (ಹನ್ನೊಂದನೇ ಆವೃತ್ತಿ).

90. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಬಿ.ವಿ., (ಸಂ), ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಬಹುಮುಖಿನೋಟ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, 2005.

91. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಬಿ.ವಿ., (ಸಂ), ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999.

92. ವೇಣುಗೋಪಾಲ ರಾವ್, ಎ.ಎಸ್. ಡಾ., ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಚಾರಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಕುಪ್ಪಳಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು, 1994.

93. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾವ್ ಎನ್.ಪಿ., ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಂಗೆಯ ಸಾವಿರ ತೊರೆಗಳು (ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯ), ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು, 1996 (ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣ).

94. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. ಡಾ., 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ' (1976), ಸಮಗ್ರ ಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ 3, ಕಾಮಧೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1996.

95. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. ಡಾ., ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ. 2005.

96. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. ಡಾ., ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಹಿನ್ನಲೆ, ಜಿ. ಕಲ್ಲಯ್ಯ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1982.

97. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. ಡಾ., ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆ-ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ, (ಸಂ: ಡಾ. ಡಿ. ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ), ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಬಸವೇಶ್ವರ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1991.

98. ಶಿವಶಂಕರ್ ಮತ್ತು ರಾಜು (ಅನು), ಮಹಾದ್ರೋಹ, (ಮುಂಬೈನ Research Unit for Political Economy-RUPE ಅವರು 1988ರಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದ Indian National congress: How Indian? How National? ಪುಸ್ತಕದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಯಾದ, ಭಾರತ ಸುವರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊರಬಂದ Freedom Struggle Betrayed ಪುಸ್ತಕದ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ), ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಡಿಸೆಂಬರ್, 1997.

99. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್ ಎಲ್.ಎಸ್. ಡಾ., ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2002 (ದ್ವಿ.ಮು.)

100. ಶೇಷಾದ್ರಿ ಹೊ.ವೆ., (ಸಂ), ಭುಗಿಲು, (ಭಾರತದ 1975-77 ಜನಕ್ರಾಂತಿಯ ಸತ್ಯಕಥೆ), ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಗವಿಪುರಂ ಮಾರ್ಗ, ಕೆಂಪೇಗೌಡ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1977.

101. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಕಾ.ವೆಂ. ಡಾ., (ಸಂ), ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ, ಬಂಡಾಯ : ಕಾಲು ಶತಮಾನ, ಬೆಳ್ಳಿಚುಕ್ಕಿ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ) ಮೈಸೂರು, 2006.

102. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್. ಡಾ., (ಅನು), ಬರ್ಕ್‌ವೈಟ್ ಕಂಡ ಭಾರತ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2001.

103. ಸದಾಶಿವ ಕೆ. ಡಾ., ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ (1857-1961) ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ತೃ.ಮು. 2000.

104. ಸರ್ದೇಸಾಯಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಮತ್ತು ದಿಲೀಪ್ ಬೋಸ್ (ಅನು:ಎಸ್.ಆರ್.ಭಟ್.), ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1999(ತೃ.ಮು).

105. ಸಾಂಕೃತ್ಯಾಯನ ರಾಹುಲ್, (ಅನು:ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ) ದೀವೋದಾಸ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1993.

106. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಆಯ್ದ ಕವನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1997.

107. ಸುಜನಾ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ವಿದ್ಯಾಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು, 1984.

108. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಕೆ.ವಿ., ಗಾಂಧಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ–ಅಂತರ್ಜಾತಿ ವಿವಾಹದಿಂದ ಜಾತಿವಿನಾಶ" (Prof. Mark Lindley ಅವರ "How Gandhi Came to Believe Cast Must be Dismentled by Intermarriage ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನದ ಅನುವಾದ), ಮಾನವ ಮಂಟಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಲ್ಲಭನಿಕೇತನ, ಗಾಂಧೀಭವನ, ಕುಮಾರಕೃಪಾ ಪೂರ್ವ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1998.

109. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಟ.ವಿ., ಡಾ., 'ಭಾರತ ಸಿಂಧುರಶ್ಮಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಾಲೋಕನ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳುರು, 1995.

110. ಹನೂರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಡಾ., ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಹಾಗೂ ಕುವೆಂಪು ಕಥನ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ನೋಟ, ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪುನರನ್ವೇಷಣೆ, (ಸಂ: ಡಿ.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ), ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಬಳ್ಳಾರಿ, 2005.

111. ಹನೂರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಡಾ., ಗ್ರಾಮಭಾರತದ ಶತಮಾನದ ಕಥನ, (ಕುಂ.ವೀ. ಅವರ 'ಅರಮನೆ' ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ), ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, 15.01.2006.

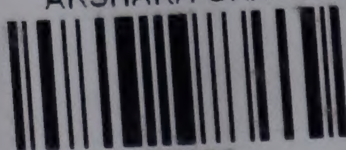
112. ಹನೂರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಡಾ., ಕಂಬಾರರ ಮಡಿಲಲ್ಲಾಡುವ ಜಾನಪದ ಕೂಸು, 'ಮಯೂರ' ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 75, ಎಂ.ಜಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಫೆಬ್ರವರಿ, 2008.

113. ಹೆಗಡೆ. ಜಿ.ಎಂ. ಡಾ., ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಕೊಡುಗೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಅವಲೋಕನ (ಸಂ.ಡಾ.ಜಿ.ಎಸ್.ಭಟ್ಟ) ಚೇತನಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, 1996.

ಆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್:

1. Deccan Herald, Daily, Davanagere Edition, Feb 23, 2007.
2. Gill Himmat Sing, A legend and a lament, Spetrum,The Sundy Tribune , July 23, 2000.
3. Hero of Hatred, India Today April 29, 2002.
4. Kambar Chandrashekhar,(Taranslated by O. L. Nagabhushana Swamy and Pranava Manjari), Chakori, Penguin Books, New Delhi.
5. Oxford Advanced Learners' Dictionary., Oxford University Press, Walton Street. Owford OX2 6DP, 1989.

0-0-0-0-0


AKSHARA GRANTHALAYA
ACC.NO.)49186